

الدكتور عبد القادر محمد عثمان

نظريّة التكميل

أراء القاضي عبد الجبار الكلاميّة

مؤلفه

الدكتور عبد الكريم عثمان

نظرية التكليف

آراء القاضي عبد الجبار الكلامية

مؤسسة الرسالة

المحتوى

المقدمة

١٥	البحث الأول : حياته
١٧	البحث الثاني : نظرية التكليف

الفصل الأول

ماهية التكليف

٢٩	البحث الأول : تمهيد في عناصر التكليف
٤٥	البحث الثاني : معنى العلم وإثباته
٥٧	البحث الثالث : أنواع العلم
٦٣	البحث الرابع : الإعلال بطريق العقل والخس
٩٠	البحث الخامس : الإعلال بطريق السمع « النبوة »

الفصل الثاني

المكلف الحكيم « الله »

البحث الاول	:	تمهيد في حقيقة المكلف	١١١
البحث الثاني	:	العالم	١١٧
البحث الثالث	:	الذات الالهية	١٥٣
البحث الرابع	:	الصفات	١٦٩
البحث الخامس	:	صفات الذات	١٩٧
البحث السادس	:	صفات الافعال والمعاني	٢١٥
البحث السابع	:	صفات النفي	٢٤٣

الفصل الثالث

المكلف « الانسان »

البحث الاول	:	تمهيد صفة المكلف وشروطه	٣٠٥
البحث الثاني	:	حقيقة الانسان	٣٠٩
البحث الثالث	:	القدرة	٣١٧
البحث الرابع	:	الارادة	٣٥٣
البحث الخامس	:	بين إرادة الله وقدرته وإرادة العباد وقدرتهم	٣٦٨
البحث السادس	:	اللطيف الالهي	٣٨٦

الفصل الرابع

موضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف

البحث الاول	:	تمهيد فيما يتناول التكليف	٤٠٩
البحث الثاني	:	الافعال المباشرة والمتولدة	٤١٩
البحث الثالث	:	الافعال والحكم عليها بالحسن او القبح	٤٣٤

الفصل الخامس

ثمرات التكليف ونتائجه

البحث الاول	:	تمهيد في أغراض التكليف	٤٥٣
البحث الثاني	:	الأغراض عن الآلام	٤٦٣
البحث الثالث	:	استحقاق الثواب والعقاب	٤٥٧
البحث الرابع	:	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	٥١٥
المراجع	:		٥٥١

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله، ربنا آتينا من لدنك رحمة وهي لنا من أمرنا رشداً .

ظهرت في الفترة الأخيرة عدة دراسات عن المعتزلة والاعتزال، غير أن جميع هذه الدراسات بلا استثناء كانت تستقي آراءها وأخبارها من كتب خصومهم في الفكر والاتجاه من مؤرخي العقائد والكلاميين .^(١)

وما كان بمقدور هؤلاء الباحثين أن يفعلوا غير ذلك ، إذ لم يكن بين أيدي الناس من كتب الاعتزال إلا كتاب الانتصار لأبي الحسن الخياط الذي ألفه رداً على كتاب ابن الراوندي « فضيحة المعتزلة » وكان هذا قد وضعه أيضاً رداً على كتاب الجاحظ بعنوان « فضيلة المعتزلة » .

لكن كتاب الانتصار لا يقدم صورة شاملة أو متكاملة عن الفكر الاعتزالي ، ذلك لأنه عني بالرد على القضايا التي أثارها ابن الراوندي دون أن يتطرق إلى الفكر الاعتزالي بعمومه .

(١) من هذه الكتب : المعتزلة : زحني جار الله ، فلسفة المعتزلة : ألييرنادر ، Galland : Essai sur les mu'tazilites ومقدمة نيجرج لكتاب الانتصار لابن الراوندي ، و

L. Gardet et Anawati : Introduction à la théologie musulmane

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا نود أن ندخل في بحث الأسباب التي أدت إلى اختفاء كتب الاعتزال لأن حديثها يطول ، لكننا لا بد أن نعترف بأن المعتزلة يتحملون جل المسؤولية في هذا ، لأنهم بموقفهم المتعنت مع مخالفيهم في الفكرة حين كانوا في أوج السلطة ، مخالفين بذلك ما كانوا يزعمونه من حرية الفكر والعمل ، تسببوا في سقوط الناس عليهم وكراهتهم لتصرفاتهم ، فما كادوا يتزحزون عن مراكز القوة حتى سقطوا في أعين الجميع بينما حلا صوت الانجذامات الأخرى ، وهكذا لم تقم لهم قائمة بعد ذلك ، وبعد سقوطهم الحقيقي يوم تعرضوا لعقائد الناس وحاولوا إلزام الآخرين بأفكارهم .

لكن الشيعة عموماً كانوا يؤمنون بالاعتزال ، وهذا ما أطال في حياة المعتزلة كاتجاه لا مستأثر ولا مغلوب على أمره طيلة أيام دولة بني بويه .

ولما كان زبدية اليمن حريصين على العقيدة الاعتزالية ، فقد حفظوا تراث المعتزلة . واستمر الفكر الاعتزالي عندهم حتى يومنا هذا ، وهذا الذي أتاح لهذا البحث فرصة الظهور .

وقد حدث في أوائل القرن السابع الهجري أن تولى إمارة اليمن المنصور بالله الزيدي وكان عالماً ، فأرسل بعثتين إلى المشرق الإسلامي : خراسان ومما حولها فاستنسختا الكثير من كتب المعتزلة وحملتاها إلى اليمن . وبقيت هذه المخطوطات مجهولة مع سائر الكنوز التي كانت تحويها مكتبات اليمن في الجوامع أو دور العلم حتى بعثت الحكومة المصرية في أوائل الخمسينات بعثة لتصوير بعض المخطوطات في اليمن^(١) . فتم تصوير كثير من كتب الأدب والتاريخ والعقائد ، وكانت كتب العقائد تشمل نوعين هما : كتب العقيدة الزيدية ، وكتب الاعتزال ، وهكذا وضعت بعض آثار المعتزلة بين أيدي الباحثين .

وكانت شخصية القاضي عبد الجبار الهمداني تلوح دائماً من وراء هذا التراث الواسع . وكان كل من يؤلف في العقائد الإسلامية منذ القرن الرابع الهجري ملزماً

(١) كان ذلك في سنة ١٩٥٢ م ، وكان على رأسها الأستاذ خليل ناسي ومن أبرز أعضائها الأستاذ فؤاد السيد .

بالاهتمام ببحيث هذا الرجل لغزائرها وإحاطتها وشمولها للعقائد جميعها : عرضاً أو نقداً أو تأييداً .

ثم حدث أن وزارة الثقافة في مصر بدأت بطبع كتاب « المغني في أصول الدين » للقاضي^(١) ، فهو أضخم موسوعة عقائدية إسلامية . وقد لفت الأنظار إليه وإلى مؤلفه ، مع أنه واحد من عشرات الكتب التي خلفها هذا الباحث الكبير ، ولذلك توجهت النية إلى دراسة هذه الشخصية الفريدة .

وكان مما قوى عزيمتي وشجعني على المضي في هذا البحث ، ما سبق أن ذكرناه من اعتماد الدراسات التي ظهرت عن المعتزلة على كتب مخالفيهم في الفكرة ، ولئن كان الواقع يثبت أن كثيراً مما نقله هؤلاء الخصوم لا يبعد عن الحقيقة كثيراً ، إلا أن الأمانة العلمية ، وما يقع بين الخصوم أحياناً من تحميل بعضهم ما لا يريداه الآخر ، وجوب إحقاق الحق ونسبة كل رأي لصاحبه . كل ذلك يؤكد وجوب دراسة المعتزلة معتمدين على مصادر رجال الاعتزال ذاتها . وإذا كان الباحثون السابقون قد عذروا لعدم إطلاعهم على هذه المصادر ، فإننا لا نعذر بعد أن توفرت بين أيدينا .

وقد تبين لنا بأن خصوم المعتزلة مع كل ما بذله بعضهم من تحري الحقيقة إلا أنهم كثيراً ما عمموا ما صادفوه من آراء شاذة مفردة - قال بها واحد من رجال الاعتزال - على المعتزلة جميعاً ، وذلك كما زعم عن انكارهم الحديث والقياس وأحكام الآخرة ، ووجود الجنة والنار ، وتقديم العقل في كل شيء . بل لقد كانت هذه الآراء محل انتقاد جمهرة رجال الاعتزال وعلى رأسهم القاضي .

كما تبين لنا أن جمهرة المعتزلة بريئة مما نسب إلى شواذهم من تبين لأراء الفلاسفة اليونانية المتطرفة المنافية لروح الإسلام . وذلك كالقول بقدوم العالم ونظرية الطبائع والمعارف الضرورية .

(١) يقع هذا الكتاب في ٢٠ مجلداً ، وجد منها ١٤ . وما يزال الباقي مفقوداً حتى ساءت كفاية هذه المقدمة .

ثم إن غالبية المعتزلة بريئة من تهمة الزندقة والاتحاد التي ألحقت بهم بلا حساب من قبل المتطرفين من صفوفهم ، بل لقد كان لعدد منهم بلاء حسن في الدفاع عن الإسلام ضد الأفكار الغريبة ، وبخاصة الأفكار الثنوية التي كانت تهب رباحها على المسلمين من القوس وجيرانهم .

وإذا كان لا بد من تقديم دراسة شاملة عن المعتزلة من خلال إحدى شخصياتهم ، فإن القاضي أفضل من يستحق هذه الدراسة وذلك لقرازة بحوثه وتنوعها وإحاطتها ، ثم لأنه كان من المتأخرين . ولد في أول العشرينات من القرن الرابع الهجري وتوفي في سنة ٥٤١٥ هـ ، وهكذا انتهى إليه فكر الاعتزال كاملاً ، ولن نجد عند واحد من المعتزلين السابقين مثل هذا الشمول والحرص على عرض جميع الآراء ، حتى أن كتاباته تعد تاريخاً للعقائد الإسلامية كانت أو غير إسلامية .

إلا أن الرجل طويل النفس كثير التكالييف صعب العبارة مع قوة سيك ومثانة أسلوب . هذا بالإضافة إلى أن ما بقي من مؤلفاته مخطوط كله^(١) ، والخط قديم والورق متآكل متهافت ، إلى غير ذلك من الصعاب التي أعانتنا الله على تذليلها .

وقد لاحظنا أثناء تتبعنا لآراء القاضي الكلامية أن التطور الرئيسي الذي حصل عنده كان في منهجه وطريقته التي ينظر بها إلى موضوعات أصول الدين .

ويمكن تبين هذا التطور ، وتغير الأساس الذي يقيم عليه نظراته لعلم الكلام إذا تتبعنا تقسيمه للبحوث الكلامية في عدد من أهم كتبه :

١ - قضي كتاب المفتي ، وهو من أوائل مؤلفاته ، اعتمد في تصنيفه على أساس العدل والتوحيد ، ولاحق المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف

(١) حتى ساحة أعداد هذا البحث (سنة ١٩٦٥) لم يكن طبع من تراث القاضي إلا «تنزيه القرآن عن المطاعن» ، ثم بدأت وزارة الثقافة في مصر بطبع أجزاء المفتي على فترات طويلة ، ثم طبعت له كتابي «شرح الأصول الخمسة» و«تبيين دلائل النبوة» ، وأخيراً طبع له الدكتور مدنان زودور كتاب «مشايخ القرآن» .

والنهي عن المنكر بباب العدل ، وهذا المنهج معروف لدى معظم علماء المعتزلة ، ومن أجله وصفوا بأهل العدل والتوحيد .

٢ - وفي شرح الأصول ، اعتمد القاضي على مبدأ الأصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين .

٣ - أما مختصر الحسني ، فقد كان تصنيفه له على أبواب أربعة هي : التوحيد والعدل والنبوات والشرائع ، وجعل ثلاثة من الأصول الخمسة داخلة في باب الشرائع .

٤ - إلا أن القاضي يعرض في مواضع متفرقة من كتبه وفي المحيط بصورة خاصة هيكل نظرية يمكن أن يقرم عليها علم الكلام بجميع بحوثه ، وهو يقترح في المحيط تنظيماً معيناً لأصول الدين على أساسها . هذه النظرية هي ما يمكن أن نسميه «نظرية التكليف» .

وجوهر هذه النظرية ، أن الإنسان لم يوجد في هذا العالم إلا مكلفاً ، فالتكليف هو الذي يحدد صفة هذا الإنسان وماهية العلاقة التي تربطه بعالمه الانساني . وبالعالم الإلهي ، وبالعالم المخلوقات الأخرى .

وهكذا فإن هناك مكلفاً هو الإنسان ، ومكلفاً هو الله تعالى ، وموضوعاً للتكليف ، وتعمرات وأغراضاً ينهي إليها هذا التكليف .

وهذه الموضوعات يمكن أن تبحث في أربعة فصول :

الفصل الأول : في حقيقة التكليف ، وهي في رأي القاضي تظهر في أن يعلم الإنسان في أن له في أن يفعل فعلاً أو يتركه ثواباً ، شريطة أن لا يصل هذا الاعلام إلى حد الإلحاح ، لأنه يتناقض مع التكليف .

والتكليف قد يكون بالعقل أو بالسمع ، ولا يعني ذلك إمكانية استقلال العقل الإنساني عن المصادر الإلهي استقلالاً كاملاً ، وتم هذه الصلة عن طريق العلم

الضروري الذي يخلقه الله في الإنسان والذي يتم بواسطة إدراك أصول المعارف والأخلاق . وهكذا يحصل التكليف عن طريق العقل والسمع . ويعتمد التكليف السمعي على أساس نظرية النبوة التي تحقق الصلة بين العالم الإلهي والإنسان بواسطة الرسول . ولا بد في هذا الفصل من التعرض لموقف المسلمين عموماً من النبوة والمعجزات ورأي القاضي عبد الجبار في ذلك كله .

ويتناول الفصل الثاني المكلف وهو الله تعالى . والحديث عن الله وصفاته خاصة كان موضوعاً مخصصاً لرجال العقائد . على عكس موضوع ماهية الله فقد استأنف معظم الكلامين عن الخوض فيه لأنه يخرج عن دائرة التصور البشري . وفي إثبات أن الله تعالى تستطيع أن تنابع آراء واتجاهات مختلفة تراوح بين نظريات الفلاسفة وطرائق المتكلمين . أما الصفات الإلهية فقد حظيت بتحديث طويل . تخرج البعض من الخوض فيها وتوقفوا وانكروا على الخاضعين فيها فعلهم على اعتبار أن الإنسان لا يملك الامكانيات العقلية للوصول إلى حقيقة فيها إلا من نص قرآني أو نبوي . وخاض فيها البعض الآخر . وأباح المتكلمون لأنفسهم التفصيل والتطوير . ولعل الدافع إلى ذلك اختلافهم مع أتباع النحل والأديان الأخرى مجوسية وبرهيمية ونصرانية ويهودية . ورغبهم في الدفاع عن التصور الإسلامي للذات الإلهية بطرق عقلية يقبل بها هؤلاء .

ويمكن تلخيص موقف الكلاميين على النحو التالي : رفض ابن كلاب أن يقول عن الصفات قديمة . وقال هي أزلية مع الله . وقبل الأشعري إطلاق صفة القدم عليها وأضاف تعبيراً خاصاً : ليست الله ولا غيره . أما المعتزلة فقد وجه إليهم تهمة فقي الصفات . أكن القاضي عبد الجبار يرد ذلك ويدافع عن العلاف الذي ينسب إليه هذا القول بأنه أراد شيئاً ولكن العبارة أخطأته .

وذهب القاضي مذهب أبي هاشم في قوله بالأحوال . قاله تعالى على حال يستطيع أن يقدر فيها على المقدورات جميعاً وهكذا الأمر في جميع الصفات . والحال لا تنفصل عن الذات . ولا تصور الذات إلا مع الله .

واستعملت تعبير الصفات الإلهية الذي كان يتحرج منه بعض المعتزلة القدماء . والصفات عنده على ثلاثة أنواع : صفات الذات . وصفات الأفعال وصفات التقى أي التي يجب أن تنفيها عنه تعالى .

أما الفصل الثالث فيتناول الكلام عن الإنسان المكلف . وما دام الإنسان كقلاً فإن من الواجب أن يكون قادراً مريداً لفعله . إذ لو لم يكن كذلك كان هناك تناقض . فكيف يكلف الإنسان ثم يسلب القدرة على القيام بما يتطلبه التكليف منه . وبالنسبة لجوهر الإنسان يبدو لنا القاضي مادياً حياً لا يؤمن بجوهر روحه للنفس مغارق للبدن . ولا يشبه من الإنسان إلا الذي نراه أمامنا لأنه لا دليل على أن هناك جوهر روحي من ورائه .

وإذاً كان القاضي يثبت إرادته وقدرة للإنسان . فما هي حدودهما وما هي العلاقة التي تربط بين القدرة الانسانية والقدرة الإلهية . وتبدو الإجابة على هذا التساؤلات من خلال مواضع الجبر والاختيار والقضاء والقدر . والهدى والضلال . التي التزم فيها القاضي خط المعتزلة مع شيء من التوضيح والتفصيل .

ويخصص الفصل الرابع لموضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف من أفعال وتروك وعلوم مختلفة . فالتكليف علم وفعل . والإنسان مكلف بعلوم أهمها أن يعرف الله واحداً منزهاً عن القبايح وعن الجسمية وعن الخواص . وهو مكلف بأفعال على نوعين : مباشرة ومتولدة . ولا شك أن نظرية التوليد من نتائج المعتزلة الفكرية الذين أرادوا تحميل الإنسان مسؤولية كاملة . ويمكن أن تعرض ملخص هذه النظرية بالذات التالي : أضرب حجراً (فعل مباشر) ، يصيب إنساناً (فعل غير مباشر) . من الذي يتحمل مسؤولية الإصابة وما ينتج عنها من آثار . ويعرج البحث على موضوع عام وهو الحكم على الأفعال والأشياء بالحسن والفتح أو بمعنى آخر نظرية التحسين والتفسيح .

والفكرة الشائعة أن المعتزلة تقول إن العقل هو الحاكم . غير أن القاضي يتوسط بين العقل والشرع . فهناك الأصول الضرورية من الأخلاق التي يخلقها

الله في الإنسان ، يضطر الإنسان إليها ولا يكتسبها بعقله ، ثم الأشياء التي يكتسبها للحكم على الأشياء . وسبب التعرض لهذا الموضوع أن التكليف يقع على الحسن من الأشياء وينهي عن القبيح .

أما ثمرات التكليف فلأنها موضوع الفصل الأخير . فما دام هناك تكليف وما دام فيه شقة لأن المكلف يبذل جهداً : يمتنع عما يذ له وقد يكون فيه شعوة ومنعة لأنه منهي عنها . وقيل على فعل ما لا يذ له اتباعاً للتكليف به . فهل يكون ذلك دون مقابل ، إن نظرية التكليف التي تعتمد العدل الإلهي أصلاً أساساً تقتضي أن يكون هناك مقابلاً هو الثواب والعقاب .

وهذا يتطلب الاستطراد إلى مواضيع الميزان والخص والجنة والنار . والمشهور أن المعتزلة ينكرون وجودها . لكن القاضي يؤكد أن غالبية رجال الاعتزال تؤمن بهذه الأمور كما وردت في القرآن والسنة دون تعديل أو تأويل .

أما الأعراض عن الآلام فلأنها مكملة للتكليف . فقد يتألم المكلف وغير المكلف ، لا من فعله وإنما لتقدير إلهي كمرض أو غرق أو محنة أو فتنه . أفيكون ذلك دون تعويض ، تفترض هذه النظرية أعواضاً عن هذه الآلام جميعاً .

لكن التكليف يحتاج إلى ضمانات ، وأفضل هذه الضمانات أن يتبهاً للمكلف مجتمع فاضل يساعده على أن يقوم بواجب التكليف . وهذا ما يتم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وإقامة الإمامة الصحيحة ، فكيف يتم إيجاد هذا المجتمع ، وما هي طريقة الإمامة وشروط الامام مما يقيم الحكومة الصالحة .

وإذا كانت فكرة التكليف لا تعد جديدة على الثقافة الإسلامية ، لأن المسلمين جميعاً يعلمون أنهم مكلفون . وإذا كان الفقهاء قد بحثوا في شروط المكلف . وعلماء أصول الفقه عرضوا لعدد من بحوث التكليف في باب أحكام الأفعال على وجه الخصوص فلماذا لا نعلم — ولو فيما بين أيدينا من المصادر على الأقل — عالماً من علماء الإسلام جعل من هذه الفكرة أساساً تقوم عليه نظريته إلى

الله والإنسان والعالم ، وناظماً تركز عليه جميع علوم أصول الدين إلا القاضي أبو الحسن عبد الجبار الهمداني .

وقد حاولت قدر استطاعتي أن أتجنب المناقشات العنيفة الطويلة التي كانت تدور بين القاضي وبين خصومه من الأشاعرة والمجيرة والمرجئة وغيرهم ، لأنني آمنت بأن مهمتي الأولى هي العرض الأمين لأراء هذا المفكر الكبير ، إذ يتاح بذلك تقديم فكر الاعتزال لأول مرة منذ قرون ، كما تصوره أعظم مفكرهم في ذلك الوقت .

ولعل هذا ما جعلني في كثير من الأحيان مسائراً لأسلوب القاضي الجليلي واللفظي . وقد وجدتني ملزماً إلى حد كبير باتباع هذا الأسلوب حتى لا أخرج على الخط الذي رسمته لنفسني ، وهو نقل الفكر الاعتزالي على صورته الحقيقية مع أقل ما يمكن من التدخل والتعديل . وكان هذا أيضاً ما دعاني إلى إثبات كثير من النصوص من كتب المعتزلة ، لأن معظم مصادر هذا البحث مخطوط ، وقد أردت أن أضع المصادر التي اعتمدت عليها بين يدي الباحثين ، فعمل بعضهم لا يوافقني على ما استنتجت منها أو استخلصت .^(١)

وكان هذا أخيراً هو الذي جعلني أغفل بعض الدراسات الحديثة التي كتبت حول المعتزلة من قبل عرب أو مستشرقين . فمعظمها كتب كما ذكرت قبل أن تكتشف آثار المعتزلة ومخطوطاتهم .

وحين حضرت هذا البحث سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ ليكون رسالة للدكتوراة^(٢) ، عمدت فيه فصلاً كاملاً عن حياة القاضي الشخصية والعلمية ، لكنني نشرت معظم هذا الفصل في الكتاب الذي وضعته عن القاضي بعنوان « قاضي القضاة عبد عبد الجبار الهمداني » فلم أجد مناسباً إعادة طبع هذا الفصل مع هذا البحث ، وإنما

(١) بعد أن أنهيت هذا البحث طبع معظم كتاب المغني ، كما طبع شرح الأصول وتثبيت الدلائل وتشابه القرآن . وكانت اعتمدت عليها وهي شظوطة وأثبت أرقام صفحاتها على ذلك ، ويستطيع القارئ أن يعود إلى المطبوع بالمقارنة بين هذه الأرقام التي لا تسهل عادة حين الطبع .

(٢) لأن هذا البحث إجازة الدكتوراة بمرتبة الشرف الأول من جامعة القاهرة سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ .

اكتفيت بالإشارة إلى حياته في سطور . إكمالاً للدراسة واستيفاء للموضوع .

إنني أقدم هذه الدراسة وأنا أعلم أنها خطوة في طريق طويل وشاق ، يقطعه المرء متعلماً لا عالماً . وإنها لفُرصة طيبة أن تتاح لكاتب هذه السطور الاستفادة من خبرة رواد سبقوه إلى المعرفة والعلم والفضل ، ولا بد لي من أن أسجل تقديري وإجلالي لاستاذي المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني لما بذله من وقت وجهده ، كما أنني لا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا الكتاب ، وكل من تلقيت عنه الكلمة قراءة أو سماعاً . فلن تضيع الكلمة إذا ما أدتي حق صاحبها من الإجلال والوفاء ، والاعتراف بالجميل .

والحمد لله أولاً وآخراً

عبد الكريم عثمان

بيروت ١٣٩١ - ١٩٧١

حياة القاضي في سطور

هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن أحمد بن عبد الله الحمداني الأسد أبادي .

كانت ولادته على الأرجح سنة ٣٢٠ هـ ، (١) وبدأ دراسته مبكراً في أسدأباد ثم في قروين وهمدان وأصفهان على عدد من كبار العلماء والمحدثين ، وحظ به المطاف في البصرة سنة ٣٤٦ هـ . وهي حينذاك مركز كبير من مراكز الثقافة الإسلامية والعقائدية منها بوجه خاص . وسمع فيها عن عدد من المحدثين والعلماء ، وفيها تحول القاضي من مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال بعد أن تعرف على العالم الاعتزالي الشهير أبو اسحق بن عياش ، وبقي على هذا المذهب طيلة حياته .

وقد اندفع بعد ذلك للتعلم في دراسة فكر الاعتزال ، وانتقل إلى بغداد ليتلمذ على الشيخ أبي عبد الله البصري ، حتى غادرها إلى رامهرمز سنة ٣٦٠ هـ ليبدأ كتابة مؤلفه العظيم « المفني في أصول الدين » .

بقي القاضي في هذه العزلة تسع سنوات . ثم استدعاه الصاحب بن عباد

(١) تعرضنا لهذا الموضوع مع بيان موب ترجيحنا هذا التاريخ في كتابنا « قاضي القضاة عبد الجبار الحمداني » ص : ٢٢ - ٢٣ .

ليشعل منصب قاضي قصاة الري وبويعه . وصل في هذه المنصب حتى وفاة صاحبه سنة ٣٨٥ هـ . وم يقتصر نشاطه في الري على ممارسة أعمال القضاء . وبعد كتابته رس ويكلي ويذلف ويستقل إلى البلاد مجاورة للقيام بمثل هذه المهمات العسمية . فكان منصرفاً إلى هذه الحياة كل الانصراف . ومن أهم مسا يتمير به القاضي تلك الشخصية الخاصة بآفاقه ، والخصوية العجيبة . وذلك لانتاج انصاحم . وهذا كنه جعل منه إنساناً معزلاً نفسه معزلاً عنه . وحين توفي الصاحب من عدد وصادر حجر الدوبة أمواليه سنة ٣٨٥ هـ عرب عدداً من أغوائه والمقرين انه من ماضيهم وصادر أمواليه . وكان القاضي من هؤلاء فاعرب على أثر ذلك وانصرف إلى عمله حسب إلى نفسه وهو التدر من وتأليف . وبعد عمر طويل يوفى على تسعين عاماً توفي هذا المصكر الكبير في سنة ٤١٥ هـ . محمداً زرة فكرية ددة

نول نظرية التكليف

١. التكليف هو العنة من حتى انعام عما فيه من إيسا وحيوان وجماد . ولا يقصد القاضي من العنة هنا ، لا وحده الحكمة التي لأحبه حسن من الله الحق والقض

والعالم نوعان حيوان وغير حيوان

والحيوان نوعان مكلف حقيقه الله للنعمة هي المتخصص عليه بالتكليف وغير مكلف خلقه الله لأمر من أحدهما يقع نفسه والآخر يقع غيره من المكلفين . ويقع غير مكلف للمكلفين إما أن يكون ديبوب كاستخدام الانسان لهيئة أو أن يكون ديبيا كاعتد لاسد يخلق هذه المخلوقات . ومن هذا تنصيح بما معنى أن التكليف هو نعمة في حق العالم

وتكليف الله للمكلف نعمه منه عيه . وذلك لأن النعمة هي مفعلة محسنة بي بوصفها نعم من غير قصد لاجساد . ومن رأي القاضي أن لمافع كلهم من بعده ناع ، مباشرة أو بالوسطة . وكون الله منعا على لاسد بكيفية يتحقق في أنه حقيقه . وحق به كتاب العقل والشهوة . وما يتبع به أو نعم به . وأنه عراضه للثوب بعظيم ندي لا سله إلا بهذا التكليف

(١) المجموع المصحح ٢٥٦ : ٢ ٢٢٥

٢٦ ٢٧
ر انظر احتواء د حيدر جوي . د موسوع في كتيب « قاضي القصاة عبد ح شيداي » ص

ولله متصل على الناس تكليفهم . ينصح لنا ذلك إذ عمن أن نعم في رأي القاضي على ثلاثة أنواع

١ . التمتع ، وهو التمتع الذي يجبر فعله بين أن يوصيه للغير أو لا يوصيه . لأنه لا يقوم على أساس الاستحقاق

٢ . عوص ، وهو التمتع الذي يستحق ولكن لا على سبيل التعصم والاحلال وهو يستحق على الله . ويصل للمكلف وغير مكلف كعوص على نلامهم

٣ . الثوب ، وهو نفع المستحق على الله على سبيل التعصم والاحلال ولا يكون إلا للمكفئين كثمرة للتكليف ، وحسب استحقاقهم

وهكذا فإن هذه التكليف تعصم من الله . له أن يبعده أو لا يفعله . ويخاف القاضي بذلك رأي للعدد الذين من معتزلة . ولكنه إذ كلف فقد أوجب تعالى على نفسه عوضاً وثواباً وعقوبة وأمره أخرى سداً كرهاً فيما بعد

والكائنات كلها حققت بمعناه الإنسان ، وحسب لاسباب سبق عنها جميعاً ، والله تعالى قد حقق الإنسان بنفسه ، ومعناه أخرى ، هناك مستعد هو الإنسان . وما ينتفع به وهو العالم بكل ما فيه ، فهو أن الله خلق ما ينتفع به ولم يخلق المنتفع فإنه يكون عند يتعالى الله عنه ، ولأخذه أو المحلوقات عند الله . وهي تسبق الخلق في وجود . وخياله أو بعبارة أخرى للمنتفع لأبواب نعم تتركب عندها وليس معنى ذلك أن الله لا يستمتع . خلق عدم حيوان وجماد دفعه واحده ، أو أنه لا يستطيع أن يعكس الترتيب فيحقق جماد من الاسباب والحيوان . فهو قادر على ذلك . لكن حقيقة التمتع لا تتم إلا بالترتيب الأول . وقد أنكر القاضي أن يوجد جماد قبل الأحياء ، أو أن يوجد الذكر مقدماً على الأحياء ، فكل ذلك يتنافى مع حقيقة التكليف

أما عناصر التكليف فنخلص بوجود مكلف بمكلف . وأمور يتوفاً التكليف ، وثمرة أو عرص ينتهي إليه ، ولذا قترح القاضي تنظيم بحوث علم الكلام حسب هذه النظرة على النحو التالي

١ - حقيقة التكليف أو هيته

٢ - حقيقة المكلف الحكيم

٣ - صفة المكلف وشروط التي معها يحسن تكليفه

٤ - ما يتناول التكليف من ادواع الفعل والترك

٥ - ثمرة التكليف أو ما يراد لأجله^(١)

ولا يستطيع أن يدعي أن فقرت هذه الأقسام مستقلة عن بعضها ، فهي شبيكة لتشافك موضوع . لا أبا سحاو قدر لامكان أن يرد كل قسم عما يختص به من بحوث

حقيقة التكليف

التكليف لغة هو نحث على ما شق من فعل أو ترك ، والتكليف اصطلاحاً هو إعلام الغير في أن له في أن يفعل أو لا يفعل فعلاً أو دفع صر مع عشقة نحثه في ذلك عن شكل لا يقع حد الاختاء^(٢) . ويترتب معنى للعوي من المعنى الاصطلاحي ، والله تعالى نعمتني هذه معنى يبعث على ، قدر في انقش من الوجدات والممودت وترك المقبحات وفي شرع يبعث على . طه من لافح أو الاحلال^(٣)

فأساس لتكليف عند أي شخص هو : الاعلام وامتناع المشقة وفي الأحياء . ويمكن أن يضاف إلى ذلك كشرط في صبحته لازمة والتمكين ، وإليك معنى كل من هذه الأصوب

الاعلام : هو لأخبار ، ومعناه أن يعلم الله تعالى المكلف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف من وجوب ، تحب منه وقبح ما يقيح ، وليس حتماً أن يكون الاعلام بخطاب أو وود السمع ، بل أنه يكون بطريقين أحدهما . حتى عنه

(١) المصيط ٢ : ٢٦٦

الضروري في لسان مصنف الأفعال المكلف بها كما هو الامر في أصول الأخلاق ومبادئ العقل كفتح الفيض وحسن حسن - وبدأ التناقض، وثنيهما. نصب الدلالة العقيدة و اسمية ليس لسان واسطها وعن طريق البطار على صفات الأفعال التي حقها ، ويدخل في الدلالة كما هو ملاحظ خطاب الله تعالى لأنه من نوع الأدلة السمعية

المشقة : يمكن أن عدد مشقة بأنها فعل ما تدر النفس منه أو ترك ما تشتهي ، وهي قد يكون في نفس الفعل أو في نفسه ولا بد للتكليف من المشقة حتى تم الاختيار وتردد الدواعي من الفعل أو تركه . فإد عذمت المشقة عدم التكليف ومن هذا متبع تكليف أهل حجة ، لأن الله جعل شهرتهم في أفعالهم عذمت المشقة منها

إرادة الله : يعدل القاصي شروط الإرادة الأخيه ، بأن التكليف لا شت على خفيصة ، لا من جهة الله . ولا يحسن التكليف من الله إلا بالإرادة . أي بأن يريد من المكلف فعل ما يقرر وجوبه في العقل أو عينة الشرع

التصديق : ويقصد به إرخه العلة عن المكلف بفعل ما كلف به وتر ويده . يستصيح بواسطته التقدم في التكليف . كخلق الشهادة والقدرة والعقل ، وجعله بحيث يستصيح أن يردد ويحذر

صفة المكلف الحكيم : الله تعالى وحده هو الذي يصح منه التكليف وحسن . فأما أنه يصح منه لا من غيره . فالأول عناصر التكليف التي تتألف من لاعلاء والتمكين والأقدار لا تكون لا من الله الذي يستصيح أن يخلق الإنسان قدراً حياً متمكناً من فعل ما كلف به كما يقدر . على أن يحذر به على فعل ما كلفه لا يستحقه . وأما أنه يحسن منه . فالأول عراض المكلف مدافع عطشه وثواب كبير لا يتح به لا بالمكلف

ما ما يره بين الناس من تكليف بعضهم لبعض . فإنه هو على سبيل تروحي لمصلحة لا على وجه التكليف . فليس سوى الله مختص بما معه يحسن التكليف

ومن شروط المكلف الحكيم ، أن يكون عالماً بحصول شروط التكليف في المكلف ، وأن يكون مريداً للثواب وخروء ، وأن يكون عالماً بأنه سوف يره على المستحق ولقائراً على أن يحريه به

وقد أوجب الله على نفسه تجهه المكلف وإحداث منها . أن يعلم المكلف ويخبره بما كلفه به إما اضطرراً أو بنصب الأدلة ، وأن يمكن المكلف بالأقدار وطوره ، وأن يعمل به من الأنطاف ما يمكنه من القيام بالتكليف ، وأن يتحقق امرض المكلف للثواب أعظم .

إلا أن القاصي لم يشترط نصحه التكليف أن يكون الله آمراً بالشيء ، دهيأ من ضلوه ، وإنما اكتفى بمجرد الاعلام ، وقد تعرض بسبب ذلك هجوم شديد من الأشاعرة .

كما أنه لم يشترط أن يكون تعالى مريداً لفعل ما كلف به على السوام ، فإنه متى أراد أن يفعل من تكرر الأردده . وقد أيد القاصي لذلك أن يرد على من نحتج بقرائه لقائل : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بقرر ان الله شاء فعل المكلف في كل حال يشاؤه الأخير

وأخيراً ، فإن القاصي لم يشترط أن لا يكون تعالى عالماً بأن المكلف سيعصى وأنه يستحق العقاب ، لأن التكليف يتم بحقيقته وهو الاعلام والتمكين والأقدار لاشيء آخر

صفة المكلف والشروط التي يختص بها :

إن أوصاف المكلفين عند القاصي وعد غيره من المسلمين تشمل الناس والملائكة وحسن . وإنما اقتصر القاصي على ذكر المكلف من بني لسان لأنه يعني من الآخرين لشأه شروط التكليف

يشترط للقاصي نصحه تكليف مكلف ثلاثة شروط تهدف تمكيه من

فمن ما كلف به ، وهذه شروط هي

١ - لقدرة على فعل ما كلف به أو تركه ، وإما أشترط القاضي القسرة لأن لأفعول في أيه ورأي المعتزلة عمومياً من قدر عباد ، ويمكن اعتبار الإرادة والكرهية مما لا بد من وجوده لتمام استطاعه المكلف لأن القدرة بمعنى الإرادة ، وهذه بدو هي تتعلق بالذويعي والصورف ، وبذلك شهوة القبيح والفسرة عن الحسن ، وبذلك سحق المشقة لظلمة في مكلف

ويمكن أن يلحق شرط بقدره رواج موع عن مكلف ، ورواها يكون بحسب نوع موع ، لأن موع قد يكون حقيقياً كأن جمع إسماً من فعل ، أو يكون موعجراً الذي قد عطف على المكلف - أو يكون بعدم العلم بالمكلف

وحتى يشترط القدرة دون الإلزام ، حتى ثبت الاحتياط الذي هو شرط لفعل ، والإلزام قد يكون مسمع وخلوثة بين المكلف وقدرته ، أو يكون بأن مستعي المكلف عن القبيح مستعد مطلقاً ، لأنه يكون حينذاك كمالاً إلى فعل حسن

٢ - وجود لآلات التي يحتاج اليها لفعل ، ويعبر هذا الشرط من كان لقدرة ، وتعلق به ويعتبر من باب راحة الفعل .

٣ - أن يكون المكلف عالماً بما كلف به أو ممكناً من العلم به حتى ينتهي له أن يفعل أو ترك ، وإذا كان العلم على وجه ضروري واستلزامي ، فإن الله يخلق في المكلف العلم الضروري أي كمال الفعل - ونصب به لادلة - أي يحسنه حيث يستطيع الاستعداد بالأدلة ، إذ كان معمم سلبانياً

وهو يتسرع مرة ، ألا يجب اشترط قول المكلف للتكليف حتى يصح ، حاصبه وأن في التكليف مشقة وبعداً عما تشتهه النفس وقرناً بما ذكره ، أن القاضي لا يعتبر مثل هذا لصور شرطاً لأن المكلف سوء قبل أو رد أو أساء الاحتياط ، فإن التكليف وقع ، وذلك لأن الثرب الذي يعرض المكلف به

بالتكليف من المترلة بحيث لا يمكن أن يتصور من عاقل رده

وهكذا ، إذا ما تكسبت هذه الشروط في الأساس كان لا بد أن يكلفه تعالى ، إلا كان عتاً منه - تعالى عن ذلك - أن يجعه على هذه الصورة دون تكليف ، كما أن شلقه على هذه الصورة دون تكليف أعزاء به بالقبيح ، بعد أن حتى به شهوة القبيح واستغفار عن الحسن وصار امتناعه عن القبيح مع الشهوة شقاً ، ولا يخلص هذه من رأي القاضي بأن التكليف بتداء تفصل ، فقد كان الله قادراً على أن لا يخلق المكلف بهذه الصفات فلا يكلفه

ما يتناول التكليف : من رأي المعتزلة أن التكليف عقلي وشرعي ، وأضاف القاضي بأن التكليف بعلي سابق على التكليف شرعي ، فشرع ففهم على العقل ، وينظر هو الذي يؤدي إلى معرفة الله وعنده وتوحيده - ومن ثم نعم صحة التكليف الشرعية ويرتّب موجب عبداً معي

وإن لناقش الآن ما نعرض له هذا رأي من ستادت . فإن به موضعه في الكتاب ، وإما نعرض هذا رأي القاضي - مختصراً لأن عرصب تعدد بصره بالهجرة لمصيرته في التكليف تاركين نقاشها لما سيلي من البحث

ولو حاولت بيان ما يسوونه التكليف في أي قاضي القضاة أو الحسن أو جود أنه يعتمد في الأساس على التعرّف للثبوت وهو جوهر التكليف - وبه تب عنه أن يكون إثراء مكيفاً بكل ماله مدخل في استحقاق الثواب من الأفعال والبروك ، إذ يجب ليس من هذا الباب فإن الإنسان يكون مضطراً به

من تصرفات الأساس في ضوء التكليف تنقسم إلى قسمين

١ - ما يدخل فيه تحت التكليف من الفعل والترك وهو نوعان : فعل وترك .
والفعل نوعان : علم وعمل

٢ - ما لا يدخل تحت التكليف

أما ما كلفه من علوم - فإن الله أن بعد في مكلف الله تعالى وتوحيده .

وب معروف استحقاق الثواب . لأن هذه المعرفة ساعده على فعل نفعه وترك
بعضية . وب يشترط أنواعي معرفة استحقاق الثواب
وقد شتمر التكليف بالعلوم على الأقسام التالية

١ - العلم بالملكوت وتوحيده

٢ - العلم بعدله وحكمته

٣ - العلم بالثواب والعقاب ووجودهما

٤ - العلم بالأفعال التي كلف المرء فعلها أو تركها لأن هي مصدب بالتكليف

وهكذا فإن العلوم الثلاثة لأذن في الحقيقة مقدمه للقسم الأخير سمي هو
العمدة من التكليف . ونريد هذه العلوم في المعرفة يعتمد على أساس حجة
كل علم منها إلى الآخر ، فيكون القسم بالملكوت أولاً . ويقوم عنه نعم بعدله .
ثم يكون العلم بالثواب والعقاب ووجودهما . وأخيراً نعم بالأفعال وصدقها
ووجودها

ولا بد من الإشارة إلى أن طريق العلم بالأفعال ، إما أن يكون العلم الضروري
القائم على كمال العقل ، وذلك كأصول الفقه والحس ، أو يكون دلالة العقل
كمعرفة الله سبحانه وعنده . أو أنه دلالة لشرع كجميع النسخات والعبادات
التي أوجبها الله بحضرة على المكلفين

ما ما يدخل تحت التكليف بأنه لا يفعل الفعل فإنه يشمل ما يسمى
بالترك ، أي ما يجب تركه المرء من أفعال ، وإنما يكون ترك الفعل لوجه هو
التيسير ، وسبيل معرفة هذا الوجه هو نفس سبيل معرفة وجوب الفعل ، أي إما
أنه عقلي يعرف ضرورة أو دلالة ، أو أنه شرعي يتعلق به حرد سمي عن طريق
السمع ، وقد يعرف بالأجهاد والدلالة ، أو يظهر من ضرورة دين لبي صبي
الله عليه وسلم أو دين الأمة . وطريقة دلالة الشرعيات تكون نعم خاص هو
أصول الفقه .

بقي علينا أن نشير إلى ما لا يدخل تحت التكليف من فعل وترك . أنه
يشمل باختصار مسائل ، وهي التي لا يرجح فعلها عن تركها . وبذلك لا
يدخل تحت التكليف . لأن الفعل يجب فعله إذا كان له مدخل في استحقاق
الملاح والثواب ، ويجب تركه عندما يكون له مدخل في استحقاق عدم العقاب .
والجواب لا أثر له في هذا من الوصيين

وهكذا ، تنظم نظرية التكليف بالطريقة التي عرضها القاضي جميع بحوث
علم الكلام وكان ما يمكن أن كلفه به المكلف لا يخرج ذلك كله عن أفعال
القلوب بأنواعها ، وأفعال أحوارح بأقسامها . وكل ذلك يعرض له القاضي في
مبادئ علمه ، يتناوله التكليف

ولأجل من الإشارة هنا إلى أن التكليف يجب أن يكون بالعقل كما يكون بالشرع .
والله أعلم بما سألين

أولهما : ما هو مدخل كل من النوعين

ثانيهما : ماذا يكون حل من م بدعه الشرع

أما عن السؤال الأول فإن القاضي حدد ما لا يصح أن نعم إلا من جهة
العقل ، وأنه الذي مع الجهل به لا يعلم كونه حل وعمر حكماً لا يختار فعل
الفعل ، وهذا يشمل علوم التوحيد والعبد ، وأما ما يصح هذا نعم مع الجهل
به ، فليس يمتنع أن نعم من جهة السمع

ومن هذا يكون يعرف عن سؤال الثاني مسوراً ، فإن من م سلعه بدعوة
يكون معدوراً فيما يتعلق بالواجبات الشرعية دون العينية ، وهذا مخالف لما مره
أعجب عساه لكلام من غير مدقة من م مدع إطلاقاً لأنه لا تكليف لا
بورود السمع

القطاع التكليف وتفرقه : إذا كان عرض التكليف هو التعريض للثواب ،

فلا بد من أن ينتهي التكليف إلى غاية يشطع عنده ، والا لعل العرض وكان
مخلق كله عبثاً

ويجب أن يكون انقطاع التكليف عن حادة الثواب بشكل يروى معه الإلحاء
وما يجري مجراه . ولا يكون ذلك إلا إذا انفصل الثواب عن التكليف وتراخى عنه ،
ذلك لأن الثواب إذا قتر بالكدف فإن المكلف لا يفعل الطاعات على ما يرحوه
من الشغ أو دفع بصرو . في أنه لا يعمدها على ما وجبت عليه ويتم به معنى التكليف ،
ويعمل يكون معناه لما يسببونه من نفع عاجل وهذه صورة من صور الإلحاء

وانقطاع التكليف حائز عقلاً بصور متعددة . فقد يصبح بالإلحاء إلى
المعل أو لا تكليف مع الإلحاء . وقد يكون درون العقل . أو بالاستعانة بالحس
عن التقيح ستعانة مطلقاً ويجوز أن يكون نكوت وانفناء . وهذا ما دل عليه
السمع على ما وصح القاصي

وهكذا فالتكليف مستمر طوال العمر . ولا سبيل إلى أن يعلم المكلف متى
ينقطع عنه التكليف . إنه نعم أن ذلك سيكون دلوياً ولكن دون أن يستطيع بين
وقته . ولو لا ذلك لكان للمكلف في حكمه المالح إلى التوبة . ومعنى التقيح في
العرف نفسه

وذكر انقطاع التكليف لا بد منه . فلا عاده ثابته لا بد منها أيضاً لتكتمل
نصريه التكليف سواء كان مستحقاً . - تحقيقه من الثواب أو العقاب

وهكذا نعرض القاصي في هذا الفصل لاستحقاق المكلف للثواب على فعله
وهو العرض من التكليف . ثم بساوى وسيلة تحقيق ذلك فانقطاع التكليف وانفناء
ولاعادة أو العت

هذه هي نظرية التكليف كما استخلصها من كتب القاصي واستصعب أن
يجمعها من الإشارات الواضحة إليها أو من بعض عبارات المشوثة عنها في مؤلفاته
العدرة الصالحة وقد رأينا نتيجة هذه العرض بوجوه أن يكون لانسار مكلفاً

في النظر الرئيسية في آراء القاصي لكلامه ، من بها محور نفسي تدور حوله
أما كنهها .

وإذا كان هذا الأساس في رأي لبعض أنه الحيثيون لعقل ، أو المعكر أو
الذين تعريف لانسار عند القاصي يمكن أن يكون مسطرة . حيوات
إذا لا يكون الانسار عقلاً إلا والعرض من وجوده كذلك أن يقدر
أن أهالة التكليف .

وهذا هو الذي جمعنا تقدم على هذه المحاولة وهي جعل التكليف أساساً يقوم
على ترتيبه وتصنيف بحوثه . والمهجع انسي نظره فيه إلى ما بين يدينا
من هات .

الأساس من بحث سيشتمل على الفصول التالية .

التكليف

المكلف حكيم

المكلف والشروط التي معها يحس تكليفه

ما يتناول لتكليف ، أو موضوع تكليف

ثمره التكليف ونتائجه

ولكن نعم أن من الصعوبة تمكان فصل هذه الأقسام عن بعضها بصلاتها
الاولية بعضها ببعض ، كما يبدو أصعب من ذلك تمييز فقرات هذه الأقسام
وتحديدها على الصورة التي تدخل فيها تحت هذا الفصل وذلك لأنها محاولة
حديثة ، لا بد نعم أن أحداً حاول إقامة حوث لكلام على هذا الأساس إلا أن
هذه هذه مصداق لن تمعنا من المحاولة . ونرى وقعت بعض شعرات من هذه
صبيحة المحاولات الحديثة دئماً ، والانسار على الطريق طاب للعلم دئماً وأبدأ .

الفصل الأول

ما هي شكريف

بحث رول تهيب في عناصر تكليف

١ - إن التكليف هو العلة من خلق لسان وبنائي من خلق بعالم كله
بما فيه من حيوان أو جماد ، لأن خلق الله بالاسباب على هذه الصورة ، ذات بقصد
لكل شيء ، ولا كان قصد التكليف لا يتحقق لا خلق العلم . فقد خلق الله بذلك .
الأ أن هذا العرص يتطلب اثباتاً ، فما هي الطريقة بذلك ؟

من يتفق عليه عند علماء المسلمين أن الله مطلق الملك والتصرف في خلق
العام وإبقائه أو إزالته ، إلا أن الخلاف در بينهم حول تعليل أفعاله ، أو بيان
قصد الحكمة منها ، فقد رأى الأشاعرة أن لقول نالعه أو العرص في أفعاله
تعالى ، نوع من التقييد لسلطته . فما دم الله علما نعم قديم وليس من حاجة
لاستمرار العلة في أفعاله ، وإلى تشترط العلة بالعرضية في فعل الإنسان الذي لا
يستغنى عن الكمال المطلق^(١) . فلا مجال للبحث عن لعرض والعلة من خلق لسان
أو العام ، ويمكن اعتبار موقف فلاسفة لاسلام قوياً من هذا . ما يرويه من
أن الخلق لا لعرض أعلى من صلوره لعرض د فيه من احتمال القصص ، وبم

(١) التمسك بالبداهة ، وقال أحدكم : حجة الله حين لا الأمر . وذلك منكم ، يستمعهم ،
ولا يصممهم ، ولا وجه لهم ، من غير عيش ، بل أعينهم صوته لأفئ . دونه وقدره ،
وبذلك فقد خلق حصصاً على ما يستمعهم للجه

المتريدية بأساً من القلوب بالحكمة في أفعال الله . وفي هذا الرأي مال متأخرو
الأشاعرة ، ويظهر ذلك واضحاً من كتاب العربي « الحكمة في مخلوقات الله »

وسكر القاصي نور من رعم أن الله خلق العالم لا بالحكمة أو حلة ، و
من يقول إن الخلق بلا عرص أعني وأسعى من الخلق لعرضي ، ويرى أن العكس
هو الصحيح ، فالخلق بلا عرص هو الذي يدل على القصد . وقد خلق الله العلم
لعله ليست هي مجرد خلقه ، كما يقول متقدمو الأشعرية . وإنما حسنه بقصد
الشفع ، فالله حكيم لا يصح عليه العث . وجمعه للعالم دون حكمة أو عنة نوع
من بحيث يتعالى الله عنه

وكأن أيسر في افترض لعله والحكمة في خلق الله ، وفي قلوب به خلق
بقصد الشفع . فقييد حريته تعالى في تصرفاته . إن هذا يتطلب من أن تلقي نظرة
سريعة على معنى كل من لعنة والحكمة عند القاضي

إن القاضي لا يقصد من لعنة ، عنة لموجة معنى أنها توجب الفعل على
الفعل لا محالة . بل يعني بها وجه حكمة الذي أنه حسن الفعل أو الخلق ،
وهو قد قصد شفع واجباً عمومياً . والله يرضى لأشواق المكلفين خاصة

بالعنة بمعنى اللعوي ما به فعل الماعل أو لا يفعل من اسواعي وغيرها .
وعلى هذا الوجه وصف لصفه ما يتعلق بالحكمة به من الأوصاف عنة ، لأنها
عندهم سبب لحكمة وانوجه في حسن عتاده . أما العلة في اصطلاح المتكلمين
فإنها السبب الموجب للفعل وفي رأي القاضي أن يستعمل لفظ ما في الاصطلاح
لا يجمع من استعماله اللعوي . وهذا ما يقصده القاضي من العلة هو وإنما يعني
اصطلاح المتكلمين لأن حدوث العالم و كان لعنة موجه حدوثه لكأن العنة
أيضاً حادثه ، ويحتاج إلى عنة أخرى ، وهذا ينسب إلى ما لا نهاية ، ولا يجوز
في عنة أن تكون فديمة أو معدومة بل هي محدثة دائماً^(١) ، وحتى لا يقع التفرق
في اللبس فإن القاضي يؤثر إطلاق القبول بأن الله خلق العلم لا عنة موحدة

(١) يعني ٦٠٠١١ (ب)

ما عن حكمه بالنسبة له تعالى فقد مر القاضي بين ما يتعلق بآثاره من
وترجع إلى كونه علماً . وما يتعلق بأفعاله وترجع إلى أنه تعالى لا يفعل الشيع .
ومعناها هنا أن الله لا بد أن يفعل الواجب بآثاره التزمه بالتكليف . ومن رأي القاضي
القضاة أن الكثيرين قد صنوا لعدم معرفته بالحكمة من أفعاله تعالى . فأخذ البعض
معلنين أنه لا يجوز أن يفعل الله محسن وعرضهم للشفع لأن في ذلك إيلاًماً له
ومن هؤلاء الرادي الطبيب . وأما البعض فحاشوا لا اعتداده في كثير مما يقع في
الحكمة أنه ليس كذلك . فأصغوه إلى غير الله . كما فعل لشونه عرضهم خير
في الله وأنشر إلى انشراح . ومهم من ذهب إلى أن الله يفعل الشفع . لا اعتداده
فيما هو حسن من وجود الحكمة أنه دفع بآثاره كالأيلام وغيره . وهذا لأنه من
يطلق عليهم القاضي سم المجرد

٢ إن لتكليف لعنة أنه يعرض لأنواع من المانع والله لا يحسن إليه
إلا بواسطته ، فما معنى لعنة والمصلحة وأنواع نعم محبلة ويكون التكليف منها

إن اللعنة هي كل منفعة حنة واصله إلى العبر . وقد مر عليها وجه
الإحسان إليه . أي لا تدل أن تكون النعمة منفعة لا مقصرة بخصه . والذي يدعون بالثبوت
لا مقصرة بخصه . أن هذه مقصرت بآثاره كالألام والأشقاء التي يرضى تعالى
إلى الحيوانات لأن في مقصدها غرضاً . فهي ليست مقصراً بخصه . ثم لا تدل
أن تكون النعمة منفعة حسنة لا فسخه . كإثارة من لا يستحق وأخيراً يجب أن
تصل إلى الغير لا إلى النعم نفسه . وأن تكون مقصد لا حساب من غيره لا إلى
نفسه . فمائع شياث الذي يندمها للغير لأحد ثمتها ليس محسناً

أو للمنفعة وهي أصل تعريف النعمة فإنها يعني عند القاضي لآله وسرور
أو ما يؤدي إليهما . وبذلك قيل ليس في الدواء من منفعة على الرغم من أنه
مؤلم لأنه فيه . إن القاضي لا يجمع أن يكون المؤلم دافعاً . فالدولة والألم لا يحدثان
معنى محادثة لذاتهما . ولكن دون وجه الذي يكون عليه فقد يكون للعدم صراً
والمؤلم دافعاً . والمؤلم يدخل في باب المنفعة إذ كان مما يدفع به الضرر . لأن دفع

السرور ومع من حيث أنه يؤدي إلى النفع وإن لم يكن معاً معه . وهذه يمكن معرفتها
تعريف المنفعة بالسرور ويجعله أقرب إلى التفسير الخفي للساعة

والمنعم هو فعل النعمة . وبما يكون كذلك بمشروته وفعله ما يؤدي إليها
أو بترك الفعل ، كأن لا يذائب اندائن عرعه بالدين ميراثاً بعده ، وهو تعالى
يستحق وصف المنعم على جميع الوجوه . فالنعم إما أنه لا يقدر عليها إلا الله
كأن الإحياء والاقدار وخلق الشهوة والمشهى وكمال العسل . والله يعينها بعماده ، فهو
منهم من هذه الناحية ، وإما أن يقدر عليها غير الله كما يقدر تعالى عليها . والله
منهم علينا به النوع ولكنه يعينها بما لا عن طريق مباشرة وهذه إما أن تكون
من جهة الله على الحقيقة كالمنافع الواصلة إليها بطريق الازدواج . كما تصور
بواسطة شريعته . وإما أن تكون في الحكم كأنها من جهة الله . والله هو الذي
يخلق الواهب والموهور وحمل أحدهما حيث يرغب الآخر ، وآخر حيث يهمله .
فتعريفها بالله تعالى على وجه الأحداث لها وللنعم والمنعم عليه . أما أن الله مع
بعدم الفعل فذلك كمنه عن العصاة

ونكس ما مكان التكليف من أنواع نعم التي نعم الله بها على العباد . د
النعم على ثلاثة أنواع

١ العوض . وهو شيء يؤدي يستحق لا على سبيل التعظيم والاحلال وإما
يعوض الله الخي به عند أوصيه به من الآام وأستقام . وهو مستحق على الله .
بوصله إلى المكلف وغير المكلف

٢ ثواب . وهو النعم المستحق على سبيل التعظيم والاحلال . مكافأة
على فعل أو ترك . وهو مستحق على الله ولكن للمكلف نصيب . وحسب
استحقاقهم على أفعالهم التي قد يوجبها

٣ - التفصيل . وهو نفع الذي لله أن يفعله أو لا يفعله ، أو هو الذي لا
يعتمد على أساس الاستحقاق

والتكليف عند تقاضي هو من هذا النوع الأخير أي أن الله متمصل عما
سعة التكليف

ما عرصدته حتى لا يقال حتى الله . لا نسب وتكسبه له . ولا من العدة
في خلق باقي نعم من جنس واحد . فكيف يرتبط خلق نعم كله على التكليف
وكيف يكون نعرض من حتى الله نعم تكليف لانساق وبني المكلفين
من جنس وملائكة

لقد ذكرنا أن القصد بالتكليف معناه المكلف . وهو أن عدد على حصته
النعم . ووجدنا أنه يسأل إلى جانب المنفعة . المستمع والمستمع به ويرده الله تعالى وجه
حسب ولا شغل بها

ولا بد من حتى هذه الأمور ثلاثة لاكتساب قصد النفع . ووجه الحكمه في
ذلك أنه . وحق الله يستمع ولا ما يستمع به ثم يمكن ذلك معناه . وهو حتى ما
نعم به ولا من يستمع فله عت يسره عنه . ولا كانت حده أو نعمه لأن النفع
لا يتم إلا بوسطتها . ولأن باقي نعم ترتب عنها . فبها تكون أول نعم الله
والثاني فب حماد لا يخلق من الخي لأن حماد لا يستمع شيء . وإنما يخلق
النعم الخي . ووجوده أولاً عت لا خور . والأحباء وبها لانساق أول محدودات
الله . وبها حماد . ثم يرده الله لاستماع محبوبات من نعم . ووجه حكمه من
تدني لإرادة أن ما يستمع به يصح أن تقع حساً كما يصح أن تقع قسماً . ولا يصرف
إلى أحد بوجهين لا يعصب بمحموس أي يرده . وإذا أكد تقاضي على هذا
أعني لأن رده لله محدثة لا قدمة . ويكون عند كل فعل من أفعاله تعالى

ولا أن بعض سكر قوب تقاضي بقا حتى الأحياء . ويقول بصحة وجود
ه يستمع به ولا أحياء تستمع به . ويختصون بذلك بعد من الآام والأحداث .
كقوله تعالى « من لئلك اليوم الله الواحد قهار » قدوا بالله يهدي هذا البدء ولا
أحياء مع وجود غيرهم . وكقوله الرسول « كره الله ولا شيء معه ثم حتى الله
الذكر » قدوا فبه م يكن حد ذلك أحياء

لكن النصي يرد على الاحتجاج بالآية أن هذا البدء يتم يوم القيامة حيث

يسمعه المذنبون والمذنبون، فهذا شيء واحد إذن، وحكمه في ذلك أن يرد د ثم الكافرون وسرور المؤمنين - وورد على احتجاجهم بالحديث أنه لا يرى ما يسمع من أن يوجد إلى جانب الذكر من يتذكره (١)

ثم يشير القاصي إلى ملاحظتين هامتين أولاً هما أن خلق المخلوقات على هذا الترتيب لا يعني أن الله لا يستطيع أن خلقها معاً، أو أنه لا يستطيع أن يعكس الترتيب فهو تعالى قادر على ذلك، ولكن مثل هذا الفعل لا وجه له من الحسن والله لا يفعل فعلاً إلا بحكمة وإلا أن يكون حساً

والثانية أن ترتيب المخلوقات على هذا سحر مجرد تصف ظري، ولا فالمخلوقات الثلاثة مرتبطة ببعضها على صورته بصعب معها الثوب تتقدم إحدىها على الأخرى

٣ - عباد الله على خلق الأساس بقصد تكليفه أو تعرضه للشوائب والمناقع العظيمة - فما هي هذه التكليف

بعد بحث الفقهاء والأصوليين في حتمية التكليف كما درسه رجال العقائد الإسلامية على اختلاف اتجاهاتهم - وإن تعرض في بحث لمذهبية التكليف فقهاً وأصولياً لأنه لا يتناول إلا التكليف الشرعي الذي يترتب نتيجة لخطاب وأمر إلهي

ما رجح العبدان فاهم على اتجاهين رئيسين

ذهب الأشعرية ومن تبعهم إلى أن التكليف هو توجه الخطاب بالأمر والنهي إلى المحاطب (٢) ويعني هذا أن حقيقة التكليف هو الأمر ونهي، ولا معنى للوجوب كما يقول العراقي إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به ونوعه بالعباد على تركه (٣) ولا يتصور أصحاب هذا الاتجاه أي تكليف على المكلف قبل ورود

(١) معنى ٧٩ ب

(٢) السيد أبي أحمد الدين ٢٠

(٣) استقصى ١ ٦١

الخطاب « ، فإذا لم يرد خطاب لم يكن معنى للوجوب (١)

وقد نحا غالبية المعتزلة ومن وفقهم منحنى آخر لم يصروا فيه على وجوب الأمر والنهي لأكمال حقيقة التكليف، بل اكتفوا فيه بمجرد الإعلام والاحار. وكان القاصي من هؤلاء وسعر من فيما يلي لبعض تعريفات المعتزلة للتكليف، « عوقف القاصي منها

حاشية أبو هاشم التكليف في كتاب « نقص البذل » بأنه « إرادة فعل ما على المخلوق في كلفه ومشقة » وحدده في العسكرية بأنه « الأمر والانبجاش للشيء فيه دالة ومشقة على المأمور به (٢) »

وهذا القاصي أن الخطأ في هذا التحديد نسبي أنه يقتصر على معنى القانون الحقيقي، ولكن لأنه يقتضي أن لا تكون العقليات - حنة في التكليف المبدأ الأول منها، فالأمر فون مخصوص بمعنى هذا أن أهاشم قصر تعريفه بالتكليف على معناه الشرعي المقرب بالأمر كما فعل لأصايب والأشعرية وقد حاول القاصي أن يفلر لأبي هاشم في أنه لا يريد بذلك حقيقة ما هو أمر من رجع إلى هذا القول المخصوص لأن ذلك تبع السمع - ويري أراد به ما ينبغي عن إرادته

وعرف معتزلة آخرون التكليف بأنه إعلام المكلف فعلاً شريعته (٣) وهذا القاصي هذا التعريف بأنه لا يعبر عن حقيقة التكليف بل قد تدبر التكليف ما لا علاقة بالإرادة كأن لا يطرأ الله عليه من ذلك كل شيء بمعنى ثم إن هذا الإعلام قد يكون مع الإحشاء ولا يصح معه التكليف وهذا عرف لقاصي التكليف بأنه « سعت على ما يشق من فعل أو ترك »

(١) معنى ٧٩ ب
(٢) السيد أبي أحمد الدين ٢٠
(٣) استقصى ١ ٦١

أما الشهوة والنفرة التي يخلقها الله في الإنسان فيحدث إلى الفعل أو يمتنع عنه فلا بد من مصاحبتها للتكليف حتى يكون الانتهاز ولا لتعداد تأثير في الفعل ،
وما يتمكن فيجب أن يكون متقدما للتكليف بوقت ومصادفيا له في أوجه لكي
يكون مكلف قادر على ما كلف به

٥ - تعرضت نظرية التكليف كأساس يقوم عليه حتى الأساس والعالم واستحقاق
الأساس للثواب والعقاب لانتداد بوسا ولا بعبدة أهمها

أ - انتقادات وسؤالات وجهت إلى فكرة لمشقة كشرط من شروط التكليف ،
وتنحصر فيما يلي

١ - ألا يجوز أن نعترض أنه العدد للثواب دون هذه المشقة

٢ - نحن نعلم أن الله لا يعمل إلا بحس ، ونحن نعلم أن بحس لا انتفاء وجوه
يصح عنه والله يستند فيه مصره . فهل يحس الله من مكلف

٣ - إذا كان لا يصح إنزاع المشقة في إزعمها فلا بد من رضى مكرم فما كان
حب رضى الإنسان بالتكليف من تكليفه

ب - لقاضي حبيب عن الانتقادات جملة

فقد أجاب عن سؤال روي أن شهوته تجعل على ذراع أو أنه قد لا يصح
هذا في مستحق من مباح والمعتبر من ثم الثواب ، ونحن نعلم ذلك . لا يفسد على
ب تكليف لا بد من ذلك مشقة فيه وقد عده . إلا أن خبرنا في هو حسن
فيه ذلك أو لا يحسن

وأجاب عن الثاني أن مصره في عدم حجة في مباح . يشقة العبد متى
حسب ولم يكن يرضى به . أعني تصديقا بمصره . فما إذا كان في حسب
و يحصل به من شع هدية فإنه لا يعتد به . ونسبه ذلك تكليف الله وبه بالتعلم
ليرتقي إلى درجة قد علم أن الارتقاء يجب أن يكون بلا عذر . مع مرعاة
اجتلاف مراتب العلم بين شاهد وعبد . كالتصريح ومهم لقاضي قد

اشرعوا بنفعه في تكليف . هربا من أن تخلص البداعي وتنحى إلى الفعل دون
يردد . فيصح المكلف في حانة إجماع ، ولا يرتب على فعله مدح أو ثواب أو دم
أو عقاب . فإنه يمكن الدلالة على صحة وجوب لمشقة من وجوه أخرى . منها
أن عدم الانتفاء لا يكون إلا بها ، وقد نص على ذلك الكتاب والسنة . ومنها
العددة ومن ثم لزوم معظم مع المشقة . فليس من بدل نصه وماله في سبيل أمر
كأن لا يبدل شيئا أو يبدل ما لا حاجة به به

أ - عن رضى مكلف وقوله بالتكليف فليس من شروط صحة لتكليف أو
شروط حسه . والتكليف بحس مني تخلف ما فيه . سواء كان التكليف أو رد أو
أساء الاختيار . ولا يضر الشاهد ، لعائب هذا . لأنه إن رعى القاصي في حاله
الشاهد في الأمر التي يشهدها . وتختلف وعرض لأحدها . فهو مع
المنع المرحو أو حاصل ملما لا تنصت أحول العملاء . حيا مشقة لأخيه لم
يكن لأعصار وصاهم معنى . وذلك ككتاب الوالد في تعدي وده

ب - وقد وجه إلى سمكيز كثير . في التكليف تقدم

١ - قد كان لله قد خلق مكلفين للثواب والعددة فكيف عسى أن يحكمهم .
تركزت التكليف في أمر به أو أعظم كما يحكمهم من جهة ٢ - وقد أجاب القاضي
على ذلك أن التعرض للثواب في معناه أنه حصل علما ورضى به من الله
أن معناه ثم به على م رضى على معصيته . ولم يبدى بها . من أنظر به في تمكن
بعد من نورا ولهم . ورضى كذب تشبه في وجه واحد ذو سمكيز في كلهم
يستحق الثواب وعدم . والتكليف به معنى مشبه مثل النبوة . ما كانت قدرة
على الإجماع والكم . أو لآلة التي جعل معصية . وأما كالتكليف ورضى .
وقد فرق الله بين معصيته ونقد به ، روى عن كوفي وعرب في شامة

٢ - قد أورد الله عريض عبادته شراب ويحكمهم من الصاعده فيه حتى لا يبين
وأما ٥ - فهو ٢ - حب لقاضي من وضع . ليس لا حاسب عن وضع من به

للمعاصي للناس من البشر . ونحقق إنبيس ليس مبيحا في ذاته لأن الله مع لكل بالتكليف . وفعل بالكل ما يدعو إلى الطاعة . ودعاء إنبيس إلى المعصية وحده لا يؤثر . لأن رضا لاسن هو الأساس ولو كان وحده هو المؤثر لبعه الله . غير أن الناس يؤثرون من قبل أنفسهم (١)

ج - ولم يحل ربط استحقاق ثواب والعقاب بالتكليف من نقاد

١ - فقد قاروا بين تقرير أن المكلف إذا لم يفعل ما كلف به عوقب عليه . مثله مثل من قدم طعاما إلى غيره ليأكله . ثم قال له إن لم تأكله صرتك وعادته . وذلك لا يحسن . وإلى يحسن في حاله ما إذا فعل ما كلف امتنع . وإذا لم يفعل لم يلحقه ضرر

يرى القاصي أن مصدر هذه الشبهة وثلاث الذين يعمدون استحقاق العقاب وبوعيد . ويرد عليهم بأن الذي لأخيه بعد مكلف ليس أنه لم يمتنع نفسه . وإنما لبعه القسح وإحلاله بدواحب . كما أن استحقاق عدم إتمام يكون لذلك

٢ - وقاروا ما دام المقصد من تكليف هو ثواب فكان يجب تكليف لأخيه جميعا . فليدفع فصل له بعضهم على بعض . ويمكن أن يرد على هذا تساؤل على مذهب القاصي في أن التكليف تفصيل . وهكذا فمساء للخلق والتكليف لا يجب عليه ولكنه إذا كلف بوجه ثم بشروص من لاعلام واستحسن وإلزامه على غير ذلك (٢) ومع أن البعض قد يرى في عرص استحقاق ثواب والعقاب على هذا النحو نوعا من التحكم في أفعاله تعالى . إلا أنه مسجوع مع نظره بتكليف . ثم إن الله هو الذي توجب هذا على نفسه وليس هذا من بوجبه أو بفرصه عليه

٣ - يرى البعض أن تكليف لا يسحق الثواب من الله وإنما وجد

(١) مع العلم أن
٢ - هو عند القاصي لا عند الله . مع ذلك . ٢ - صاحب
مجلد ٣ ٢٢٦

التكليف للشكر على نعم سائفة لله على عباده وهو حسنهم ونؤيد بعضهم بأنه بقوله يكفي في خلق الحق والتكليف كونه حسب ويرد القاصي على ذلك بأن استحقاق الثواب ضروري . حتى تحصل النعم نعماً على عباده . وإلا فإذا كانت عبادتهم شكراً عن النعم . فإن مثلاً مثل إعطائنا أجرة للاجر ثم تكليف إياه بما يقابله .

٦ - وهل ان تختم حديثاً عن تحديد مذهب التكليف . فإن أن يوضح أي لقاصي في عدم صحة جماع لاجاء مع التكليف

إن صحة النظرية تقتضي ذلك فلا يصح أن يكلف الله براء القيم بأمر ما ويرتب عليه استحقاق الثواب والعقاب ثم يتدخل في عبده بأن ينجته به أو يصطوره حتى يفعل دون إرادته أو يتركه دون إرادته . لكن البعض لاحظ صعوبة تصديق هذا المبدأ في حالة بعض الأشخاص كالأسياء والملائكة . فأجروا أن يثبت التكليف على هؤلاء عن الاجاء . أو حاولوا تقديم معنى جديد للتكليف بالاجاء . ومن البعض مذهباً من اجتماع التكليف والاجاء . كما كان معنى الاجاء قوة الدواعي إلى فعل ما مع بقاء الامكان والاختيار . واحتجوا بذلك حال النبي حيث ذهب في هذا المعنى إلى أي ما لا يرون وأسمع ما لا يسمعون أصت بسنده وجود ذلك بعد . ما فيها موضع أربع أصابع إلا فيه ملك وأصع حيثه لله سبحانه . والله هو المهيمن . أعظم لصحتكم قليلاً وسكنتم كثير أو لخرجه من صعدت خارجه من الله بعد . مثل هذه الرؤية تدخل منجى إلى الإيمان . ومع ذلك لم ينع هذا كرون للملائكة والأسياء . كنه . ولست هذه الدواعي منجته ولو فرض أن بعض الأمم ذات واضحة . ومع ذلك لم يوهبوا وأحدوا بعد ذلك . كما يمكن القول بأن الأسياء ممن دون هذه صناعهم . ولكن ذلك لا يبرر أي لقاصي هوو جماع التكليف مع دواعي فصل في قوسه بر حد لاجاء . عند ذلك مسجوع بعد من القس . بل إن . وعرض الدواعي جهة لا شئت في معنى

(١) مع العلم أن
٢ - هو عند القاصي لا عند الله . مع ذلك . ٢ - صاحب
مجلد ٣ ٢٢٦

وأيضا لا بد من تحديد الحق في التصرف في أو سحب لائحة تبسطة
وعنده ولاشك في أن الخلفاء في سطته لا يطرأون كذا إحسان في حق
عدم التصرف في وكالاتهم أساس لائحة سمعة وفي لائحة خيرة كل
ساعة من يومه وقد كتب هناك مندوب في المحرمات في كل ذلك

- 44

30

وذلك من محاسن تعريف شيوخنا في أن نعلم ما نعلمه من حقائق
التعريفات

عرف أبو علي ونبهنا عليهم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به^١ وقد رأى
القاضي أن حدود العلم بالاعتقاد دون تخصيصه بصفة ما لا يجوز، لئلا
أوقفنا^٢ الاعتقاد من حسن العلم إلا أنه ليس علما. وثانيهما أن هذا
التعريف لا يخرج منه الاعتقاد القائم على التثنية والصدقة أو سحت. فالاعتقاد
هو استقرار حكم شيء ما في النفس عن مردها أو هضاع أو تنازع أو تقيد

ولحق أن وجهه طرأ عليه احتشفت حجب علانية العلم بالاعتقاد من رأي
أبي القاسم البلخي^٣ أن العلم غير الاعتقاد وأن كلاهما حسن محمود^٤ أما أبو
علي فقد نقل عنه في نسخة التوضيح^٥ العلم والاعتقاد. كما نقل عنه أنه فرق
بينهما^٦ بينما ذهب شيخنا أبو علي وأبو حاشم إلى أن العلم هو من حسن
الاعتقاد

ووقف المتأخرون عنه هذا لاختلاف موقفين ذهب بعضهم إلى التوقف كـ
الحسين بن علي. سجد ذهب بعض ومنهم القاضي إلى محاولة التوفيق بين الرأيين.
أما أبو الحسين النعماني فقد عرف العلم تعريفاً يطلق على الأقوال كلها.
فقال «إن العلم هو ظهور أمر عيني ظهوراً يتبع معه في نفسه نحو حلاله^٧»
وهذا الظهور يصدق على العلم والاعتقاد

ومع إقرار القاضي بأن العلم من حسن الاعتقاد، لكنه فسره بكونه اعتقاداً واقعاً
على وجه مخصوص. فالاعتقاد متى تعلق بالشيء على ما هو به. ووقع على وجه
بعضي سكنوا النفس به كان علماً. ويحقق هذا الوجه صحة تعالي خلق العلم
الصحة وبي في الآيات أو تحفته بعد أن يقع من الإنسان النظر الصحيح بالشيء.

(١) فقهه للبلخي ١٣ ب ١٢ - أ

(٢) على ١٢ ب ٦ ص ٨٨ ويميل القاضي فيه إلى اعتباره من يدوي بينهما

(٣) فقهه للبلخي ١٢ ب

أو أن في النظر كما حصل للمفسر من النور

بما حل هذا التفسير أقر القاضي تعريف الشيخين على أن يكون على
العلم الذي العلم هو الاعتقاد بالشيء على ما هو به إذا وقع على وجه مخصوص

هنا أيضاً يتعين تمييز بين العلم والاعتقاد. أما أن تعريف العلم بأنه
ما لا يخرج الاعتقاد القائم على الصدقة والصدق واليقين. فلأن المقلد
لا يمكن فهم اعتقاد الشيء على ما هو به دون أن يعلمه حقيقة، كما ذكر من
الاعتقاد أنه لا يكون عن مردها واعتقاد. وإنما مجرد الاعتقاد والتقدير

في التعريفات التي لم يقرها القاضي. تعريف العلم بأنه إدراك النفس للحق
الذي إدراك الشيء على ما هو به^٨ لأنه غير بين لإدراك العلم. والعلم عنده
في الإدراك. فلإدراك يتبع المحسوسات. سم العلم قد يكون علماً
في الرتبة من طريق الخواص كما يكون عنه بالمدى والأصول
في الأمور العقلية والأخلاقية

وأخيراً فإن القاضي لم يقبل تعريفه بأنه إثبات شيء على ما هو به
لأن أولئك أن الإثبات غير العلم فقد أثبت شيئاً ولا أعلمه، وثانيهما أن قولاً
والأدب^٩ الشيء من معدومات من تعريف العلم. والمعدومات أمور ثابته وبها
العلم معدومة بها

ثم يقدم ما أبو الحسن يعرف العلم

أولها أنه «الاعتقاد الذي يمكن به النفس إلى أن يعتمد على ما اعتقد
وليه^{١٠}» وقد أورد هذا التعريف في العلم. ويظهر أن هذا التعريف كان في مرحلة
أولى من تعريف القاضي حدود أبي حاشم في أكثر أفكاره. ومن هنا أدخل الاعتقاد
في التعريف. ولا عار القاضي عن هذا التعريف علل رجوعه بأنه لا يجوز إدخال

بضم ٢ د أ ص ٢ ب ٢

(١٢) ح و ص ٢ ص ٢

لا اعتقاد أو غيره في التعريف . فليس هناك لا اعتقاد ضروريا لاكتساب معنى العلم . إلا أنه ليس من الواجب أن يدخل في تعريفه . مثله في ذلك مثل لفظ الحكي الذي لا يدخل في تعريف تعلم أو القدر وإن كان واجبا فهم

ثانيهم أنه « معنى الذي يقتضي سكون نفس عدم إلى ما تناوبه » . أو بعدة أخرى « هو ما يقتضي سكون نفس وحدانية لفظ » والمرد سكون النفس للترفة التي تحدها الواحد من بين العلم لنفسه وعبره كاستدرة التي تحصل عن العلم فتقوم على شهادة وذلك الذي من غير هذا الطريق ^٢ . مثله أن يعتقد كقول ربيدي لمر مصادقة أو أن تعلم ذلك خبر واحد من علمه بلسان ^٣

وليس المقصود بالسكون هنا معنى خفي . وإنما يعني به معناه المجازي . ويراد به لإيمانه واكتشف والحقق . وأن يكون العلم بمعلومات مخرجه إدر كذا للمدركات من الوصف وخلافه . لأن ذلك كات يعرف ضرورة ولا يملك المرء عن العلم به

ويلاحظ أن القاضي لم يذكر الاعتقاد في تعريفه الثاني للعلم . وإن كان قد أمم بعده . كما أنه خصص من قصر العلم على لأشياء فجعل تعريفه عاما . وقد كان مما تمتدته به تعريفات معتزة للعلم قبلها أنه اعتقاد شيء على ما هو به ، لأنه يخص العلم بالأشياء . مع أنه قد ينبغي بالمعنى وهو ليست شيئا ^٤

وفي رد . أن نصي في تعريفه للعلم « بأنه سكون النفس » لم يرد له وصوفا . فقد سكون النفس إلى أكثر من معتقادات سكون . ولا يستطاع أن نقول بها في مرتبة العلم خصصه هذه معتقدات هذا لإصافه به أنه جعل الطريق إلى

إثبات صحة العلم من اليقين العقلي ، وإنما الشعور بوجوده انفسى ومع أن الشعور معرفة مباشرة وبسيطة . إلا أنه يبقى شحصيا وفرديا يجوز عليه الخطأ

ولا ريب أن من أسس تعدد تعريفات القاضي وعبره من المعرنة للعلم أنهم لم يخرجوا عن دائرة التعريف اللفظي ، ولم يكن الكلام من أصحاب الاتجاهات الأخرى بأحسن خطأ من المعرنة في هذا الخصوص ^٥

المحالون في إثبات العلم :

ذكرنا أن القاضي تعرض لم يخالف في إثبات العلم . ومن سكر صحة ثبوته بتفريق النظر كمن يعول دلائلهم أو الضرورة أو التقيد بالبحر وقد حدد حدود القاضي في التعرض لهذه الاتجاهات بحسب هذا القول مع اعتقادنا بأنها ليست محاذرة في أصل العلم ، وإنما هي مجرد إنكار لطريق الضرر وسيله موضوع إلى العلوم

(١) المحالون في إثبات العلم أصلا . وهم على أنواع

أ - السوفسطائية أو نهائى الخفائق . الذين وثقوا لا علم ولا حكمة

ب - السمية الذين أنكروا العلم عن طريق الآخر . وثقوا لا حقيقة لشيء من ذلك لأن طريقه الظن والحساب

ج - أصحاب التجهل (أو العبود : سنة إلى عهد) . وهم يعمون أنه لا حقيقة عامة للأشياء وأن كل شيء يعتقد المرء فهو على ما يعتمد . أي أن العموم شخصية وجزئية

(١) وليس البري كان أكثر . فوجد في توصيه معنى العلم . بين أنه اليقين العقلي الذي يوجد به من غيبات بعد فحص الخبر عند ك . قد تكون شروط لا حصر لهم أو من اليقينيات والأخبار كعلم الناس بوجوده وكقول لـ . أكثر من الواحد بعد اعتماد النفس بـ منها من لأوهام ، أو من بتدريبات كعلمه بوجوده وكقول لـ . خص ، أو من التعرّيبات ونظرة العدد كعلمه أن لا يخرج من دعي فميد عند من حـ . بالخاصة من العلوم التي حصل عن طريق الظن . مستصفي ^٦

٢ . يعني ٢ . مر - لا ص - جيد ٣ . ٨٨
(٢) ٣ . ٨٨
(٣) شر - لا ص
(٤) جري - مستصفي ٢ . والنهيد لا قدي ٣ . لا رشاد لعمومي ٣ . بقا عرف
سأله في جوابي علم به « مع أنه معلوم من » . فم به « بحسب من كون العلم عند
و . وقرأ على سـ

وقد حتمت مواقف معتزلة بالنسبة لهذه الحقائق، أما أبو القاسم فجمع ما فشتهم إطلاقاً، وقد لا يصح إلا تأديهم. لأنهم أنكروا أي أصل تقوم مناقشة عنه، وما داموا قد حددوا لأصل فلا دليل فلا يصح ما فشتهم. وأما بعض المتقدمين مناقشة السوفسطائية وألزمهم القبول بوجود عدم. إذ يجب أن يكون نقيضهم للعدم والحقائق قائما على علم، لأن النقي لا يكون إلا لعدم سابق. وبشكوا في ذلك فإن الشك إثبات حذاه من حالات العلم والاعتقاد. من رأي أي عليّ هو. ما فشتهم على اعتبار أنهم جهلوا أنهم يعلمون. وبطريق علمهم هو الاكتساب. ولذلك حذر أن يناقشوا في هذا ويقدم عليهم بدليل

يد أن القاصي مير بين نوعي عدم العلم الضروري. والعلم الاستدلالي القائم على البصر. فأما عدم العلم بصطرا. كعلم المدركات، وسكون النفس، فإذا نزع فيه منار علم كدنه مجرد مدركه. لأن العلوم البصرية وأوجه المعرفة. ولا يصح بحاجه هؤلاء في إراد الأدلة لأنه لا شيء أوضح من علم البصري. لكن هذا لا يمنع جواز سببهم بذكر أدوارهم. أن يعلم أنهم يعرفون ما سكبونه وأما العلم الاستدلالي. كالتعلم بثبات العلم وكونه مقوقا ما بسس تعلم. وإلكار وجود الله فإنه يصح أن يفتقر ما يدل وحججه. وتلك هي طريقة سطر والمعارف^(١)

ثم الله ثلوث بسببه المعارف وأنه لا حتمه الأشياء في ذاتها وإنما حقيقتها اعتداد كل واحد به يعتقد. فبهم يعرفون باختصاصه على وجهه. ولذلك فقد تميزوا عن بقية الحقائق أصلا. لا أن خطأ هؤلاء على ما يرى القاصي أنهم جمعوا الاعتقاد يؤثر في حتمه الشيء. فإذا ما اعتقد ثبات عدم أنه على صفة ما فإنه يكون حسب اعتقادهم. أي يد قن أحدهم به قدم والآخر به محدث، فإنه يكون قدما بالنسبة للآخر. ومثلًا بالنسبة للآخر

ومثل هذه القبول يؤدي إلى إنكار كون حتمه لأشياء يستمد من ذاتها ويجعلها

(١) على ٢ ١٢ ٤ ٢ من مخطوط

تعتمد على ما لا أثر له في ماهيتها. بل إن قولاً كهذا يجعل الاعتقاد بمنزلة بسبب حدوث المسبب على صفة ما. وذلك ينتج تناقضات كثيرة فهو يؤدي إلى أن الاعتقاد يوجب المعتقد على الصفة التي يصح أن يعتقد. ويعتقد. كد بوح أنه إذا اعتقدنا أن الجوهر أسود واعتقد آخر أنه أبيض أن نكون على هاميين ضمنين المتناقضتين

إن نسبة المعارف أو كون الشيء على ما يعتمد يعتمد. لا نكون إلا في مسائل الاجتهاد. لأن الكلام فيها يتناول أفعال المتكلمين في المستقبل. أم الكلام على أمر متقدم فلا بد من كونه على صفة واحدة. مثله في ذلك مثل أصوب احتياطي، كاعتقاد الظلم. إذ لا يصح أن يعتمد أحد في الظلم أنه حسن مع عدمه بكونه ظلمًا

وبنفس القاصي في هذه الفئة أولئك الذين يرون العلم إلا بالمشاهدة والمدركات، فقد أثبتوا أصل العلم وحلوله نسباً لأنهم علقوه بمشاهدة الاستدلال والإدراك. ويقصد القاصي بهم جماعة من الدهرية الذين أنكروا العلم إلا بدوام المشاهدة^(١). والمشاهدة في الأصل هي الإدراك بالخواس. وإذا أطلقت قصد بها البصر، وإذا قيل علم المشاهدة. فمراد به العلم المستند إلى الإدراك بالخواس وبماسة البصر على الأغلب

وقد أنكروا القاصي أن تكون المشاهدة فقط هي المؤدية إلى العلم، فاعقل يؤدي إلى مثل ما يؤدي إليه الخواس من نعم ثم رد على الدهرية بمختلف الجاهلهم على أسس ما يلي

١- الأصل في تعلم وصحته هو سكون النفس. وكذا أن هذا يوجد مير العلم من جهة الإدراك، فإنه يصح فيما يعلم بديهية العقل. كالتعلم بتصح الظلم وحسن

(١) على ٢ ١٢ ٤ ٢ من مخطوط
وإن رأى القاصي خلاف هؤلاء على ثلاثة محاور. منهم من قال
خواس نقصي بحكم على العقل. ومنهم من قال العكس. ومنهم من جسد كمن سببه عدم
ولم يصح رأيه على عدم

الإحصاف . أو ما يعبر عن نظار كإثبات الله فإذا كانت شئفة بالمذكر واحدة
لعدة أكثر من سكوب النفس إلى ما أدركته . فبذلك يحصل في جميع العلوم ،
فحسب الثقة .

٢ لا يجوز دعاء إجماع العقلاء عن صحة ما تؤدي به الخواص . فقد رجم
هؤلاء ، أن العقلاء يتفقون بما تؤدي إليه الخواص ويحتسبون فيما يعلم بالعقل ، وقد
يرجعون عن الاعتقاد إلى صده ويوردون الاحتجاج على ذلك . وليس هذا حال
المشاهدين .

ومن أجل الرد على هذه الشبهة بين القاصي أن هذا يصح لو أن أهل العقول
لا يصح اجتماعهم على الباطل ، غير أنه قد يصح أن يخطئ جمع في رؤيته
السراب ماء كما بين . ثم إنه لا صحة لدعوى إجماع العقلاء على صحة ما تؤدي
إليه الخواص ، فالسوفسطائية مثلاً تعتبر ما يدرأه الخواص عمرة ما يراه النائم

والاختلاف واقع ل أن العلم يحصل بالخواص ، والخواص لا تساوي شيء من
حجب كونه صحيحاً أو فاسداً ، وإنما يدرك به الشيء على ما هو عليه في ذاته .
ثم يعلم حينذاك كقول الشيء موجوداً ، والثقة بإجماع العقلاء إذن لا تنعقد
بالادراك . وإنما يحتاج إلى دليل أو رجوع إلى النفس وعلى هذا يصح العلم
بصحة ذلك من باب العقل لا الإدراك ثم إن رجوع المعتقد عن اعتماده لا يدل
على فساد . مثله في ذلك مثل رجوع الإدراك فيما أدركه إلى غير ما اعتقده ،
ولا موجب بطلان ما يؤدي إليه الإدراك . نحو من يدرك السرف ويعتقده ماء ثم
يعود عن ذلك

وغير أن إدراك الشيء ليس هو الموضوع يكون اعتقاده علماً ، وإنما يصير
كذلك لوقوعه من فعل العالم ، ولا يكون ذلك إلا بتسكوب النفس إلى الإدراك بعد
تقصي الإدراك . ومع وقوع العلم عن النظر والاستدلال هذا عملة ما يقع عن
الادراك . وكل ما يختلف فيه أن العلم خاص بالادراك لا ينفي عن النفس
وليس كذلك ما يقع بالنظر ، ثم إن الإدراك يقع متناً بينما العلم تكليفاً متوحد

ولا يرى القاصي ضرورة للنقاش ندي حصل من الدهرية في كونه خواص
حكاكة وقصبة على العقل أو بعكس . لأن العلوم تحصل بطرق ثلاثة . ما يكون عن
طريق الإدراك والمشاهدة . وما يتقرر في العقول بالاضطرار ، وما يكتب بطريق
النظر ، وكل منها يحصل بطريقه خاص . وكل علم واحد فلا يقال إن الآخر
قنصى صحته ، وإنما يتعين العلم به به . فمضى وقع أي نوع من هذه العلوم على
رجحه كان صحيحاً . لكن يؤدي هذا الكلام أن يفي ندخل بعقل في معصبات
الإدراك والمشاهدة نصيره علماً . لذا كن مستعزاً من القاصي وما يربط .
استغراباً أنه يذكر بعد ذلك ما قد يندم أصل المعرفة العقليه . إذ يجعلها قائمة
على الخواص . وهكذا يعود إلى الرأي الذي نفضه أولاً . فقد قال : وإن أرادوا
أنه . ولا نعلم بما يدركه الخواص م يصح أن يعلم الانسان سائر الأمور فذلك
صحيح والعبارة فاسدة ^(١) « يمثل هذا القول بحمل الخواص أساس كل شيء في
المعرفة ، ولو لا أن القاصي يرى أن لمادى العقل - أو ما سميه كان بعقل - مما
يحلقه الله في المكلف لقدا إن القاصي يعتبر هذه لمادى قائمه على الخواص أيضاً .

٣ القائلون بالعلم عن طريق التقليد - التقليد هو اعتماد شيء لأن الآخر
قد ر دون النظر إلى صحة قوله ، وراييه وحججه ، أو هو تعبير القاصي « قبول
قول الغير دون المطالبة بحجة وبينه » والمعرفة لا تست عن طريق التقليد كما
القاصي . وهكذا فإن معرفة الله والعقائد المتعققة بأصوب الدين لا يصح بسطة
لتقليد وإنما يجب عليها النظر . وإنساني فإن التكليف لا يكون بالتقليد ، أي إن
لأعلام أو لأخبار لا يتم تقليد المكلفين لغيرهم لأن هذا استعلاء عن الأعلام ،
وقد حالف في ذلك أبو إسحق بن عياش وأبو القاسم السجسي اللذين أجازا تكليف
التقليد بالنسبة للعوام ^(٢)

(١) في ٢
(٢) العبد المذنب في ٣
الجمهور أهل العلم عن وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ، وذلك
لأنهم يرون أن ما يروى عن الحكماء من ذلك من ذلك بالضرورة في صحة لا يحد عنه
أحد منهم . نعم ثم - أنه هو للموسوي ص ٥٥

ونلاحظ على القبول التقليدي كطريق للعمم ما يلي

١ - إن التقليد ليس طريقاً للعمم ، لأن العمم يعرف بالدليل والنية .

٢ - إن القبول به يؤدي إلى إنكار المبادئ العقيدة لأنه يوجب التناقض ،
تقليد من يقول إن الأجسام قديمة مثلاً ليس أولى من تقليد من يقول خلقها ، نسب
عدم تطلب النية في ذلك وعلى هذا فإن قبول مثل هذين القولين يوجب الاعتقاد
بحدوث والقدم سوية وذلك محال . أو خروج عن كلا الاعتقادين وهو محال
أيضاً . وهكذا القول في سائر الأمور ^(١)

٣ - لا يخرج أمر لاقد من حائلين . إما أن يقبل العالم أو يهلك غيره ، ولا شك
أن تقليد الثاني لا يجوز ، فيبقى البحث في تقليده للعالم . والعالم إما أن يكون علم
ذلك تقليد فلا يجوز تقليده ، أو أنه علمه اضطراراً فلا يجوز تقليده أيضاً ، أو أنه
علمه بالنظر وهو مطلوب من كل مكلف ، ولا تقصد فيه

٤ - ثم إن المقلد لا يأمن خطأ من قدسه . والاقدام على ما لا يؤمن فيصح ،
وتقليد رسول خارج عن هذا لأننا في الحقيقة لا نقصد بل نقس قوله لظهور
الاعتبار عنه . وهكذا الرجوع إلى قول العام ، فهو ليس من باب التقليد لأن الله
أمر بمسئول أهل الذكر . ولأن الأمة أجمعت على حذره ، علاوة على أن ذلك
يكون في الخروج لا في الأصوب

وإذا كان هذا من يرى تقليد لعصا أكثره أو زهد أو إصلاح فإن
الفاصي يؤكد أن الحق لا يعرف بهذه الطرق . ذلك لأن الحق يعرف ثم يعرف
بحاله سوء كانوا أكثره أو قلة . زهاد ثم غير زهاد

فليست الأكثر من أمارات الحق . ولا القلة من علامات الباطل ^(٢) وليس الزهد

(١) مكي ١٢ ، ٢٣ ، الطيوع

(٢) حجاج الفاصي لذلك يصره بعد ، وفيه من عبادي الشكور ، وفيه من معه لا صيل وفيه
« رأ أكثرهم الحق كقول » كما يذكر في هذا المقام حديثه الأحدث بين حوكم مع علي رضي الله عنه
فقد جازل حدث به « أقرى يا ماهر بنحوه من أهل الشام مع كثيرهم على الباطل وأهل العرب مع
فلسفهم غير حق ، فقال : « حذر به عبيوس عفيف » الحق يعرف به « وأما ما جازل
به فهو دحق » عرف من تعرف أنه فطر أو أكثره » مكي ٢ ، ٥٣ ، مدو

فماضراً على صحة دون أخرى أو دين دون آخر فأي طريق منه بعد ؟

(٣) القائلون إن المعرفة تكون بالطبيعة . كما لاحظت يميل إلى فلسفه صعبة
مادية ، وقد أثبت المعرفة والعمم مرتبة حوادث الطبيعة التي تحصل بمجرى العادة
بفعل لأسباب والمسببات . مما لا علاقة له بفعل الإنسان أو قصده . وقد أضيف على
الملاحظ وأنصاره اسم أصحاب المعارف الضرورية أي الفانيين أن نعم بالله وسائر
صنوف المعرفة يكون طبعاً وضرورياً . وقد تهمه بعض مؤرخي الفرق الإسلامية
ومنهم الشهرستاني والعمادي ^١ . أنه أحد فوهم هذا عن الفلسفة الطبيعية من
اليونان الذين أطلق عليهم اسم أصحاب الطوائف لقولهم إن لأفعال جميعها ومنها
الفكر والمعرفة تم بفعل طبيعتها غير أن رأي الملاحظ في الحقيقة يختلف عن رأي
فلاسفة الطبيعة ، لأنه يرى وجود فعل إنساني يتمثل في الإرادة . وما يحصل بعد ذلك
من عمم ومعرفة فهو من فعل الله بعد إرادة الإنسان . وقد وفق الملاحظ في هذا
الرأي ثمانية بين الأشرس وغيره ^٢

ولمحص رأي أبي عثمان في المعرفة خاصة . أنها تجمع ضرورة وضع عند إرادة
النظر ، أما انظر نفسه فإنه يرى جمع صفا واضطراً ، ويرى جمع اختيار . أكثر
إرادة النظر تجمع باختيار دائماً ، وعلى هذا فإن لإدراك النظر والمعرفة كتب جمع
بالطبع . ولتعلم يجري بحري الأحرار الواقع دائماً . فكل ذلك واحد من حيث
حصوله بالطبع ، ولعل خطأ أبي عثمان هنا طنه أنه إذا وجب حصول المعرفة عند
النظر . فلا بد أن يكون شأنها باقي الحوادث الطبيعية ^٣

رد الفاصي على أصحاب الطوائف والمعارف الضرورية . وقد أحجمه في
إنكار سبيل النظر الاحتيازي كطريقه للعمم . وأهم ما وجهه إليهم في هذا
الخصوص ما يلي

١ - محل والحق : ٥٥ ، المصداقي المرق ، وهو . ج . الفلسفة الإسلامية ٧٩

(٢) مكي ٢

(٣) مسج ٣ ، ١٢٩ ب

١ - إن العلم والمطر مندوب للإنسان كسائر لأفعال الأخرى ، وقد وجب أن يكون اختيار بين ومن جعله

٢ - هو أن العلم والمطر كانا ضروريين لما اخضع فيهما العقل والأصحاء من باب المعرفة التي تلجئ إلى اعتقاد صورة واحدة فيها ، كسود الليل وبهض النهار

٣ - إذا كان العلم ومنه العلم ذاته ضروريا فإنه يجب أن لا ينتهي شكل أو شبهة ، والمعوم خلاف ذلك

٤ - إن العلم إذا كان ضروريا فإنه يجب أن يكون صفة للأشياء مشاهدة التي تظهر بصورة فيها على أوضح صورة ، كما في العلم بأن الزجاج ينكسر ، ويبين من العلم ما هو ضروري على هذه الصورة إلا مبادئ العقل

إلا أن أصحاب المعرفة الضرورية وجهوا شبهة واعتدلت تعرض لأصل نظرية لتكشف وهذه الشبهة على نوعين أو ضمتها بحجول به لإثبات قولهم أن المعرفة ضرورية - وثانيهما ما يهرب به صحة تكليف الإنسان بالنظر والمعرفة

فقد دوا - لو لم يكن العلم ضروريا وكان من جملة خبر أن يختار أحدهم جهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على شيء أن يكون قادر على حسن صيد - وهذا يتنافى مع ما نعرفه من أن العلم يقع بحس النظر حسما ، ويلاحظ أن هذا الانتقاد يسي أن العلم من لأفعال المتوعدة ، وأن لا يحتجب في لأفعال المتوعدة يكون في النسب منها فقط وهو هنا النظر

ودكره أنه يجب لصحة كشف المكلف أن يعلم أن نظره صحيح يؤدي إلى العلم - وهذا لا بد و مصموتا إذا كان العلم بطريق النظر ، سيما هو مصممون في طريق المعارف الضرورية ، وعكس الرد على هذا بأنه لا يجب في كل ما يفعله الإنسان أن يعلم أنه يؤدي إلى المطلوب حتى يقوم به أو يكلف القيام به ، بل يكفي أن يعلم أن طريقه حسن - وهذا يكفي أن يعلم أن نظره حسن وواجب حتى يحس بكلفه به

ويتفرع عن هذا قولهم إن العلم هو كلف بالمعرفة لوجوب أن يعلم طبيعتها لأن هذا هو شأن كل ما يكلف به ، وفي حال النظر لا يمكن أن يعلم صفة المعرفة سيما يتم ذلك في حالة كون المعرفة بالضرورة - ويرد على هذه الشبهة بأنه يكفي في حالة النظر أو في أي فعل كلفه أن يعرف أن بإمكانه لا سبيل له - به سوى ذلك فلا ضرورة له لصحة التكليف

وربما وجه أصحاب الطبع شبهة أخرى نجي إلى نبي صحة تكليف بمرء بالنظر والمعرفة ، وتعتمد هذه الشبهة على أن النظر والمعارف في رأيهم يقعان باطبع والضرورة ، وأن ما كان كذلك لم يجر تكليف المكلف به لأنه لا قدرة به عليه ، وأصافوا إن المكلف إذا علم بوجوب النظر كلف به وإلا فلا يكلف فيه ، والرد على هذه الشبهة يقوم على أن العلم برأي القاضي يكون بالنظر لا باطبع بالضرورة ، وعلى أن التكليف بالنظر قد يكون بمجرد حصول المكلف على الصفة التي يمكن بواسطتها أن يعرف أنه مكلف به ، فهذا التمكن يقوم مقام العلم في حسن التكليف .

وهو هذا الجواب رد القاضي على من يقول أن المعرفة تكون بالضرورة والأحكام ، معتقدا على بعض الآيات والأحاديث كقوله تعالى « فطره الله الذي فطر الناس جميعا »

ويتصل بهذا الكلام رد القاضي على أي التسم السحري لقوله بأن الله كمن يعرف في الدنيا بالنظر فإنه كذلك يعرف في الآخرة وفي حالة الاختصار - ومن رأي القاضي أن الله تعالى في هاتين الحالتين يعرف ضروره لا نظره واستلالا

وقد اعتمد في رده على أسس

١ - إثباته أن الله قد علم على أن يفعل هذا في أهل الآخرة ، والمختصر

٢ - ثم إثباته وجوب أن يحصل ذلك منه تعالى لا من العباد

أما النقطة الأولى فقد ساء على أن الله قادر بدته ، والمعرفة بضروره بالله في

الآخرة قد كانت من مقدورتنا . ونحن قادرون تامدة . فلما يصح أن تكون من مقدوراتنا وهو قدر ذاته . وقد أوجد الله العلم فيها كان ضروريا .

أما نقطة الثانية فقد بناها على أساس أن سائر الآخرة ليست دار تكليف وإنما هي دار مثوبة أو عقوبة . فلا يصح أن يكلف أهل الجنة بالنظر لأن فيه مشقة وتنعيباً يتنافى مع حالة المثوبة التي هم عليها . كما لا يصح تكليف أهل النار به . وإلا كان هم أن يطلبوا ثواب عليه . وهكذا لم يبق إلا أن تكون معرفة الله في الآخرة ضرورية .

أما قياس أي القاسم حال ندبنا على حال الآخرة فلا يصح . لأنه جمع بين أمرين فلا عنة جامعة .

بحث ثالث

نوع العلم

بعدم ضرورة و عدم تكسبه

يتفق القاصي مع جمهور متكلمي والفلاسفة في تقسيم العلم إلى ضروري واستدلالي . وسنعرض بإيجاز برأيه حول هذا الموضوع

١ - العلوم الضرورية : تعرف الضرورة لغة بأنها الإلزام . كقوله تعالى « إلاما اضطررتم إليه » أي أختتم إليه . أما الاضطراب اصطلاحاً فإنه ما يحصل فيها لا من إله . أي أنه يكون من خلق الله تعالى فيه شريطة أن يكون مما تقدر عليه . وهو يقع التفسير بين ما يمكن للإنسان فعله كالحركة الاضطرابية التي يجوز أن يفعلها الإنسان اضطراراً أو اكتساباً . والعلم من هذا النوع وبين ما لا بد منه فله كالمثلون فإنه لا يقع تحت مضمون العلم

ويعرف العلم الضروري بأنه « العلم الذي يحصل فيها لا من قبل ولا يمكن نه » هي النفس بوجه من الوجوه « . ويشمل هذا التعريف أمرين أولهما يدل أن هذا النوع من العلم ليس من قبل الإنسان أو فعله . ولما هو من الله الذي يخلقه « . وثانيهما أنه لا محل لنشأته أو الشبهة في كونه يدل على حقيقة « معلوم »^(١) . ولا ذهب هذا التعريف عن كونه ساقلاً في ذاته « العلم الذي يرمي نفس المخلوق

(١) انظر لأثره للبرقي . ومعه للمعدني ١ ٥٥ والتهيد للباقلاني ١ . والفتاوى السعوية ٤٤

(٢) شرح الأصول والحدود ٤ ١٣١

بروح لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه . ولا يتنها له الشك في معبوده
أو لارياب به إلا أن القاصي أدخل في التعريف ما يشير إلى أنه ليس من فناء
وإعنا هو من فعل الله . وهكذا فأهم صفات نعم الضروري أنه صحيح لا زب
فيه . ولا يستطيع لادناس النجوس عنه أو لا يمتكأ منه . صداقة إلى أنه ليس من
فعلنا . وقد ذكر أن الإعلام قد يكون بأن يخلق الله في المرء العلم الضروري بصلة
أفعال لتكليف

تنقسم العلوم الضرورية برأي القاصي إلى ثلاثة أنواع هي

١ - علوم التي تحصل فيها مسداة مباشرة ، أي قبل غيرها من العلوم وبلا
وسطة . كعلم بأحوال أنفسنا من كون قدرين أو مرتين . أو كراهين أو
صديين . أي غير ذلك

٢ - ما تحصل فيه بواسطة . كالعلم بمسركات الوجود عن طريق الحواس
وإن لادراك طريق به . فطريق هذا سلكه أنه ليس من فعلنا لأنه مجرد لآلة التي
يتم بها الحس أو لادراك ، وهو يتم مباشرة ودون توسط النظر

٣ - ما يحصل فيه بواسطة ما يجري مجرى طريق . وذلك كالعلم بالحدوث
مع العلم بالذات ، مثل نعم أن الله قادر ومريد . فالعلم بالذات أصل للعلم
بالحدوث ، ويجري مجرى الطريق إلى نعم بالحال . ويعد فرق القاصي بين النوعين
الثاني والثالث لأن العلم الذي طريقه لادراك لا يجوز أن يبقى مع عدم الضرر إلى
قد يصبح أن يحق الله فيما نعم بمسركات دون طريق الحواس . سم لا يحق فيها
العلم بالحال دون العلم بالذات لأنه أساس له ومرسطة به . ولا ضرورة في المانع
لإفراد هذا النوع لذات . لأنه قد كان يقصد به العلم بأحوال أنفسنا فهو من
نوع العلوم المتداهة ، وإذا كان يعني به نعم بأحوال غيرنا فيه علم استدلالي لا
صروي متداه

(١) مجلد ٣ ٢٩٢

وسمي لقاصي النوع الأول من العلوم الضرورية . كان العقل أو أصول
الأدلة . وأحيانا سمي كمال العقل ويحمل أصول الأدلة مرعا عليه . ويمكن اعتبار
مضمون العقل شاملا لجميع أنواع العلوم الصورية متداهة أو غير متداهة .
ولا يخرج ما نحويه كمال العقل عن ثلاثة أمور

١ - العلم بأصول الأدلة وهي تشمل أ لمدركات مع ملاحظة أنها
تحصل علما بده كد المرء عاقلا ، فإذا وقعت من محمول فإن لا تحصل به علم .
ب كما تشمل معرفة تعلو الفعل بالمعاصر . وهذا هو الأصل في الدلالة على أننا
عالمون لأفعال وإن الله يحدث للعالم

٢ - العلم بما يعرف معه المطلوب بالأدلة وهذا يشبه أن يكون معرفة بأحوال
النظر والاستدلال وأحكامها وكوب تؤدي إلى العلم

٣ - لا يتم بعلامات متقدمة إلا به ، وذلك كلاحساس والعادات والخطب
والدرس والعلوم لأصول المقدمات وحسن حسنت ووجوب أحوال الواجبات ،
ويمكن (١) أن يرجع هذا كله إلى ثلاثة أسس هي الاحساس والادراك
والكتمان العقل

و قد ذكرنا أن لعقل حسب مفهوم القاصي هو العلوم الصورية . فإنه يصح
أن نقول إن علوم الضرورية تقابل عنده العقل التجريبي والضروري . أو ما
يسميه فلاسفته بفعل حيواني ، أي لقوة مستعدة لإدراك المعقولات والعقل
بالمسكة أو بالمعنى بمعنى هذا العقل للمعرفة والاكتساب . وهكذا لإعلام الله
للإنسان عن طريق العلوم الضرورية يكون خلقه للمبادئ العقلية التي لا بد
منها للنظر والاستدلال تؤدي إلى العلوم والاكتساب شرعه كد أو عمية

وذكرنا أن علوم الضرورية من خلق الله فيما ، فهي مستعنة عن طريق النظر .
وما كان كدنت لا يصح أن يدخل تحت التكليف وإعنا كلفنا بالعلوم المكتسبة

(٢) الجزء ٢ ٢٥٨

بعد تقديم بعض علوم الضرورية عن طريق ذلك عقول^(١)

لقد كان هناك من يقول بأن العلوم الضرورية تكون من لسان - إلا أن القاضي يرفض هذا الرأي ويستند على ذلك بأن هذه العلوم لا تتعلق بإرادة الإنسان وقصدته أو كرهته بل تعص فيه ولو لم يرددها ، وإن مثل هذه العلوم لا تكون من التقدير بل القدرة وإنما تعص من الله معص لأن قدر القدرة لا لا إما أن يفعل مباشرة أو بالتولد أما الاختراع فلا يندر عليه ، وهذه العلوم من نوع الاختراع خصوصاً مباشرة ولم يصحح أن يكون إلا من الله

٢ علوم الاستدلالية أو مكتسبة في علوم لاكتسابه هي تلك التي يتم نتيجة لعملها من المعارف ، وينقسم على أساس الضرر وهي في مجموعها لاكتساب مكتسب . وقد أن الله تعالى أرح القسقة عن المكتسب أن حلل فهم العلم الضروري فإنه أرح العلة عنهم في علوم مكتسبة بأن يصيبهم الأدلة التسمية والعقوبة فأصبحوا بذلك من التقدير على أن يستدلوا بها على معرفة ما كفوا به

ويمكن تعريف علم الاستدلالي « أنه علم الذي يقع عقب استدلال والتأمل عن طريق النظر أو تدكر نظره . فكل ما يحتاج من العلوم إلى تقديم للتدكير والتأمل فهو من العلم نظري ، مكتسب وهو لا يمتد على الضرر وحسب

وكأن ما يعلمه الإنسان لا يتعدى أحد أمرين : علم محض وعلم التفصيل . فأما العلم المحض فإنه يعرفه ضروره - إلا أن علم لا يتكامل إلا بالعلوم مكتسبة - فالأصل ضروري والتعيين بتحديد الفروع مكتسب^(٢)

ولو صرنا مثلاً على ذلك بالأحكام الشرعية - فإننا نجد أن كل عاقل بعينه يضرورة قبح الظلم وحسن الانصاف ورد البدعة ، وإدراكه يشته فيه هو فعل أو حكم بعينه هل هو موضوع بذلك أم لا

(١) المحيط ٢ ٢ ١
(٢) المحيط ٣ ٢ ١

وبلا أن يعتمد على أصول ضرورية محبوبة فيها لما صحح من العقل أن يستند على أحكام الأفعال أو غيرها ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصول ضرورية ، وبلا تسلسل العلم إلى ما لا نهاية

ولو أن تقصص العلوم التي يحصلها الإنسان لوحدنا أم لا خرج عن ثلاثه أنواع

١ - العلم بالأفعال وصفاتها وأحكامها وادوارها التي نفع عنها

٢ - العلم بالله وصفاته وحكمته ولأدله التي تدل على وحدانه من ثبوت الأجسام والأعراض وغير ذلك

٣ - العلم بما يستحق به الأفعال من مباح ومعتبر

وبد كتاب هذه هي الامور التي يصحح أن تكون موضوعاً للمعرفة الاستدلالية فإن لاكتساب النظر سببها جميعاً

فأما بالنسبة لله تعالى وصفاته ، فإن الله يعلم إجمالاً بعلم ضروري ومحصيلاً بالاستدلال والنظر ، أي أن ثبوت وجود المحدثات سببها الاعتماد على وجود فاعل أم لا عنه هذا التدبر وتحديد صفاته فيكون بالاستدلال والنظر

كذلك العلم بصفات الأفعال وحكمها عليها ، فإن فيها ما يعرف ضروره وهو أصول الفرائض والحسن . وفيها ما يعرف بالاستدلال والنظر وهو حسن كل فعل من الأفعال وحكمه عليه بحسب ما تدبر من أصول

وما يقع العلم به بحسب الأدلة أي بالاستدلال عقلي وشرعي . والعلوم الشرعية فيها ما يعرف ضرورية - وفيها ما يعرف بالاستدلال ما العلوم الشرعية فإن صريحتها أجمع بليل ولا كتب ، وإدراكه تدبر لائق بأن هذا النوع يعرف بضروره الدين فإنه لا يقصد معنى العلم بضروري كما حددناه وإنما هو معنى أنه يعلم من دين نبي وإجماع الأمة

وعلى هذا فإن وسائل العلم فانشرعت تنقسم إلى أنواع التالية ما يعرف بضرورة الدين أي بتدبير الرب وإجماع الأمة ، وما يعرف بدليل واطع كص قرآني أو سوي صحيح ، وما يرجع إلى أحد الأفراد التي تعمل في الأعمال خاصة ، وأخيراً ما يرجع إلى لاحتياج والقياس ولكن هذه الأمور تتصل بأصول الفقه ، وتعتمد أساساً على نظرية النسبة ، وقد درسنا في هذا الفصل نظرية النسبة عند القاصي كأساس تقوم عليه علوم الشريعة ، وبركنا أصول الفقه مع صحة البحث الوثيقة ، لأننا لم نشك في صلب الرسالة إلا بالبحوث الكلامية^١ وصرح الاستدلال ونظر عامه تعتمد على لقياس والتمثيل ، وقد أشار القاصي إلى ذلك بقوله : إن هناك وجهين للعلم بالاكتساب

١ - أن يكون هناك معرفة صريحة ومحتاج في الاستدلال إلى تحقيق التتبع بالحملة

٢ - أن تتوفر حكم من الأحكام ومحتاج إلى رد غيره إليه نصرت من القياس وذلك معرفة بعمق الحكم لا ، وما وجوده في الثاني وأبعد اعتماد القاصي في الاستدلال بحري على طريقه القياس^٢

وأخيراً فإن اختلاف المعترلة حول المعارف وكونها ضرورية أو مكتسبة يبدو عموماً إلى حد كبير من اختلاف الفلسفة الحديثة في المعرفة والاتجاهات الكبرى فيها الفلسفة العنصرية التي تقوم بوجود المعارف الضرورية وعلى رأسها ديكارت ولاسر واسبورا وكانت والفلسفة التجريبية التي ترى أن المعارف مكتسبة وعلى رأسها روك وهوبز وماركسي

١ - عرفت بوقت القاصي من أصول الفقه في كتاب « قاصي الفقه »

٢ - ذلك البر في الزخايع على مقدمتين معلومتين يؤخذ بهما خصوصاً يريد منها نتيجة وليس يحتاج إليها بل يرجع إلى ثلاثة أنواع : ١ - كذا بتقديماته فلهذا سبب وجوده ، ٢ - كذا بـ نسبه سببها في ما جاء به ، ٣ - كذا بـ مظهره سببها في ما جاء به ، مستعصي ٢٨

بحث رابع لإعلام بصرى بعن والمعرفة الحسية والمعرفة العقلية

بعد أن عرصب لمعنى التكليف وعلمنا أن ماهيته هي الإعلام أو الإحراز ، وذكرنا معنى العلم وأنواعه وطريق المعرفة الاستدلالية ، بقي علينا أن نعلم نوعي المعرفة من حيث الأداة التي تعتمد عليها ، وطبيعة العناصر التي تشترك فيها ، وقد كان الإعلام هو الحصول بعمل أو بالظن ، فإن من الوجه أن عرض للمعرفة بظن أو الحس حتى تكتمل صورة المعرفة العقلية في أذهاب .

وبالاحظ أن القاصي يميز بين المعرفة الحسية أو الإدراك بدي بكونه على الحس ، والمعرفة العقلية التي تعتمد على العقل

وليس معنى هذا إثبات الفصل الكامل بين عمل الاحساس وعمل العقل لأن العمل يتدخل في معطيات الحواس حتى نصبح إدراكاً ، إلا أن أهميته بدي من حيث أن المعرفة الإدراكية ضرورية ومباشرة ، بينما المعرفة العقلية - سوى مبادئ العقل - لا تتم إلا بواسطة الاستدلال والظن ، وهي بالتالي حسية ضرورية

١ - حواس والإدراك مختلف المعترلة في حقيقة الاحساس ، كما اختلفوا في نوعيته وكيفية حصوله وطريقة تحول التأثير الذي يقع على الحواس إلى نوع من الإدراك الحسي

ويرتبط هذا الاختلاف أشد لارتباط نظرية المعتزلة إلى الاجسام والأعرص والعالم بصورة عامة ، أي أنه يرتبط بنظريتهم الطبيعية ، كما يرتبط - من ناحية أخرى - بنظريتهم في علاقة الجسم بالنفس ، ومن هنا نجد أن مشيبي لأعرص كأنبي المذيل ومن هنا نحوه وسهم القاصي معتزبون خووس أعرصاً محل في بيدل لأن العصة بين نفس والجسم عندهم عرصية ، أما الذين أنكرو الأعرص أو لم يشترطوا الحركة عرصاً وجعلوا كل ما عداها حساً ، فإنهم اعتبروا العصة وثيقة بين جسم ونفس ، ولد لم تكن الخووس بداهم مجرد أعرص حاية في اليد ، وقد كانت الخووس في النظرية الأولى هي لقاعة ومؤثره ، فإن النفس هي التي تحس من خلال هذه الخووس في النظرية الثانية ، وسلب ذلك من توصيف أصحاب هذا الرأي بالاحساس نقوهم «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الحروق التي هي لادب والشم والأنف والعين» (١)

وقد عرف القاصي الحاسة بأنها «الجسم الذي فيه سية مخصوصة رائدة على سية الحياة ، فيدرك به ما لا يدركه غيره» من هذه التعريف نلاحظ أنه يشترط سية خاصة للحاسة ، إذ لا يكفي مجرد أن يكون لمحل المدرك حي - ولا م تتميز عن سائر الأعضاء

أما عدد خووس التي تمتلك هذا التركيب المخصوص ، والسبة الرائدة على باقي أعضاء الجسم ، فإنها لدى القاصي وأبي هاشم أربعة : العين والنصباح والحيشوم واللهاة (٢) أو العين والأذن والشم واللسان . أما الجسم فليس له آلة و حسية مخصوصة لأنه محل الحياة ، بمعنى أن الجسم نفسه هو الذي يقوم بالاحساس باخبرة وبرودة عندما يتنفس «حكاها أو مؤثراً درداً وحداً» وقد أذكر القاصي على عدد عشرة القلب والأعضاء حسية من الخووس

وعلى هذا يمكن اعتبار عدد الخووس عند القاصي حمياً ، إذ أضعنا الجسم

(١) لفلات ٢ ٣٠

(٢) التذكرة لابن سويه ١٥٢ ب

الذي هو من مهمة الجسم أو - عند عامة - وهذا معتزلة مشككة عرص هذا المعتزلة وغيرهم من معكري الاسلام وهي «هل يمكن أن يحلق لله في الانساب حسية سادسة يدرك ٣ يوم القدمه» أثبت صرار إمكانية خلق هذه الحاسة وقال بذلك غالبية الأشاعره وأقر نظام والمخاطب حتى مثل هذه الحاسة على أن لا يكون متعارضة مع الخووس المعروفة بل مكسمة ها ومن حسها ، إلا أن رأيها مع وجود هذا الشرط لا يعد كثيراً عن قول غالبية المعتزلة بعدم صحة الاعتقاد بوجوب أن يخلق للانسان حاسة سادسة يدرك بها الله وقد اعتر القاصي القووس بالحاسة السادسة جهالة - لأنه لو صح خلقها لوحده الانساب من نفسه بقصاً لهذه هذه الحاسة بينما لا تشعر بشيء من ذلك وقد حث المعتزلة في دعوها الخووس - وحاولوا الاجابة على من يسأل عن اختلاف الاحساس بصري عن السمي وغيره ، هل يعود إلى اختلاف المؤثر أم إلى اختلاف تكوون الحواس - أو بعبارة أخرى هل المؤثر الذي يقع على الخووس واحد والخووس محتسبه ، أم أن الخووس واحدة والمؤثرات التي تقع عليها محتسبه

١ الخووس عند غالبية المعتزلة احساس مختلفة - وبكيفية نسب مدركه لبعضها ، وإنما هي من حس واحد كما وصح المخاطب (١) ولا خلاف دد هو في نوع المؤثر أو هو على حد تعبير المخاطب في معنى المحسوس وبموقع المحسوس ، وبعبارة نظام هو في وجود الشوائب المتوابع - في المؤثرات - ولم يتحدث القاصي هذا الرأي ، وبذلك اعتبر احكام خووس متشابهة بحد لا يرى بحد المحسوسات كما هي - وهذه المحسوسات ما أحساس مخصوصة موجودة - وكل روح منها متمثل - أي الطعوم معاشة والروائح منه ثلة وهذا الرأي أقرب إلى بصرية وأسطو في الاحساس كما عرصها في كتاب النفس ، وهي تختلف مع نظرية الاحساس في القرن التاسع عشر لأنها ترى أن خووس هي في نسب خلاف للاحساس ، فقد يكون المؤثر على الخووس واحد ، إلا أن كل حاسة تحسه عن الصورة التي وجدت عليها

(١) المخاطب ٢ ٢٤

وقد تتساءل كيف يتم الاحساس . وهو لاجساس هو الإدراك والعلم ، ثم ان
الجواس تنفي التأثيرات الواقعة عليها من المحسوسات فهل هذا التأثير نفسه هو
الاحساس او المعرفة الحسية الواقعة . التأثير نفسه ليس ذلك فقد تلقى
المؤثر دون أن يدركه . فالادراك يحتاج إلى عملية العقدة لكي تحول مجرد التأثير
بشيء محسوس إلى معرفة ، فالاحساس بالرائحة ودركهها يختلف عن مجرد التأثير
الواقع عن حاسة الشم

فقد حل نظام مشكلة تحول التأثير الحسي إلى إدراك حسب نظريته في اعتبار
كل ما عدا الحركة جسماً . والمعرفة حسية لا تتم إلا بعد حدوث القشود
الرفيعة المنبعثة من سطوح الأشياء آلات لاجساس . وبعث منها إلى القلب و
المخ . فلا يتم الإدراك الحسي الا باندحله ووجودة وانبعاثه . ووضح ذلك
بهوله . فإنه يصغر الصور أو القوى منصرفه . ونفس من خلال فتحت العين إلى
المدرج فتداحيه وتتصل به بخود . وكذلك بالنسبة للادراك

وأي نظام هو متفق مع مذهبه في الأعراض والصفة . ولا يتفق مع رأي
القاضي في كتابه . ومذهبه حسي أشبه بذهب ديموقريطس وأبيقور ما
متراج الأدراك لاجساس فعليه أن يكون من آثار أرسطو في كتاب النفس

ما القائلون بحرقه الذي لا يتجزأ فقد حلوا هذه المشكلة على شكل آخر
لأنهم ميزوا بين الجوهر والأعراض . وجعلوا الأعراض وحدها هي المحسوسة
وأذكروا أن يكون محسوساً بظرف واحد . أي أن هذه الأعراض لا تدرك إلا بوجوده
في محل

وعن كيفية تحول لاجساس إلى معرفة . رأوا معاً أنه فعل طبع للجواس
أي أن الجواس مهياً بطبعه ليعمل بأعراض لاجساس . فكأن لاجساس يولد طبيعة
في الأساس من جراء تأثير المحسوسات على حواسه فمن طبيعة هذه الجواس

(١) لمجلدات ٢ - ٢٢٧ - ٢٨٤ - الجزء ٢٢

(٢) التذكير لابن سينا - الجزء ٢ - ٢٨٢

تحويل التأثير عليها إلى معرفة حسية . ويقرب هذا القول من رأي أرسطو في
التولد . كما أن إنكار كون الأعراض اجساماً لطيفة قد يكون من أثر نظرية
أرسطو في المدة والصوره . وأن المحسوسات تؤثر على الحواس بصورها لا بمادتها

بيد أن أما الطويل مع تأييده لجمهور المعتزلة في التمييز بين العرض والجوهر .
عانه لم يعسر معرفة الحسية تفسيراً نفسياً عاماً كما فعل معمر ونشر متأثرين
بأرسطو . لأنه وجد نفسه أمام صعوبة تحويل ما هو مادي وهو التأثير الحسي إلى
إدراك ذهني . فاندفع القول بتدخل إلهي في عملية إدراك المحسوسات كاللذة
واللون والطعم . . . فذلك كله من الله . وواقفه القاضي في ذلك . وهذا الحل
يذكروا برأي ديكارت الذي فصل بين النفس والجسم . وقال أن الانحصار بينهما
يتم بواسطة الله عن طريق العدة الصوره . ولاوجه للنسبة بين الطرفين
الإشراقية التي اتجه إليها بعض فلاسفة الاسلام . فالطريقة الاشراقية تقوم على
علمة خاصة تنبئ رأياً معساً في بوجود المعرفة والاساس لا يقتصر على مجرد
تفسير المعرفة الحسية

ذهب القاضي كذا ذكرنا في ما مضى من رأي أبي هذيل في حد كبير .
ووجد بين لاجساس والادراك . لأن عود التأثير الحسي الواقع على الجواس لا
يتبع معرفه او علماً في رأيه (٢) بل لا بد من العقل والذم . وهذا ما عسر
احطاء الادراك كروية السراب ماء لأنه مجرد لتأثير الواقع على الجواس دون كنه .
عمل العقل في تمييزه

وإذا ذكر لاجساس . فمعناه عند القاضي المعرفة الحسية . وهي نوع
من العلم وليس صنفاً آخر او صفة رتبة عليه . وذهب بعض مشايخ
الماتريدية والاشاعرة إلى مثل هذا الرأي . الا سلفاني وبعض لاشاعره عند
الذكروا ذلك (٣)

(١) نسخة معمره ٢ - ٢٦

(٢) التذكير لابن سينا - الجزء ١٤٢

(٣) ابن سينا التذكير - ١٤٢ ب . نظم الفوائد ٧٩

ولا تدرك «الطعم» بعينه . أم الطعموم المدركة فحمسة أنواع هي الخلوة والحموضة والمرارة والمالحة وخراقة . وهذا كانت الحاسة سليمة ادركت هذه الطعموم كما هي ، وخير تدرك الطعموم مرة أو متعيرة عن طعمها الأساسي فليس ذلك لتغير الطعم وإنما لتغير الحاسة ومرص الدائق . كما يحصل في الصرعوي الذي يشعر بحرارة ما يتذوق .

وشرط إدراك «الطعم» مماسة حاسة الذوق لمحل الطعام ، وهذا هو رأي التشريح وعلم النفس اليوم ، فإذا لم تحصل هذه المماسسة لم يتم الإحساس . والذوق هو الطريق لإدراك الطعم بمعنى أن تنقي التأثير الحسي محد ذاته لا يعتبر إدراكاً ولا معرفة حسية^(١)

٢ - إدراك «الرائحة» الأنف هو حاسة الشم ، وإدراك لشم يحصل بانتقال أجزاء المشعوم إلى الخيشوم ومخاورتها به ، وبعل هذا هو رأي الحديث أيضاً ، ولذلك نص القاصي على أنه لا يصح إدراك الرائحة الواحدة في الحالة الواحدة والوقت الواحد مرتين لصورة تحقق شرط المجاورة ، ولا يقصد بهذه الملاحظة أن الرائحة لا تشم . وإنما يعني أن ما يجاور الأنف في كل حال من أجزاء الرائحة ليس هو نفسه في الحالة الأخرى

أما أنواع «الرائحة» فيعتبر حصرها على عكس الطعموم ، لأنها لا تعرف إلا بالاصطاف إلى المحل الذي هي فيه . فتقول رائحة المسك ورائحة الكافور الخ . وإن كان يصح أن تصف «الرائحة» وصفاً عاماً كخشب أو الطيب ، فتقول رائحة حبيثة أو رائحة طيبة

٣ - إدراك «المس» والحرارة والبرودة وهذه الإدراك من النوع الذي يحصل للمماسسة أيضاً ، وإن لم تكن مماسة هي حاسة ما وإنما هي مماسة للجسم ، والشفرة منه في طرف أو جزء ، وهذا ما يعبر عنه الفصحي «بأن طريقة إدراكها

لمس محلها . وبكمي في إدراكها كل محل من الجسم فيه حياة دون حاسة إلى حاسة مخصوصة »

وقد اختلف القاصي مع ي القاسم السحي والعدد الذين في كل الحرارة والبرودة من مقادير الصناد . فذهب أبو القاسم إلى ذلك محتجاً بأن أحدنا إذا حلك راحته حصلت الحرارة ، وذهب القاضي إلى أن الحرارة موجودة في الجسم لا أنها تحدث عند الحلك . وكل ما في الأمر أن الأجزاء التي تعمل الحرارة منه اضطرت بواسطة الحلك لشعر الإنسان بالحرارة ، وإذا سئل القاصي عن الإحساس بالبرودة كيف يحصل أجاب بنقل هذا الجواب . مع ملاحظة أن الأجزاء باردة أبطأ من الأجزاء الحارة في الاضطراب والارتعاج

أما أنواع «الادراك» الحسي الذي يتم دون مماسة الحاسة للمحسوس فهي

٤ - الادراك السمي أي إدراك الأصوات والحروف ، والكلمات من نوع الأصوات إلا أنها أصوات متقطعة . والأذن هي الحاسة التي تدرك الأصوات ، وبكمي خصوصاً الادراك السمي حصول احتياج في الصمغ بينه وبين الصوت . ولا يشترط ما شترطه في إدراك البصر أن يفصل شعاع من الأذن إلى المسموع . والادراك يتم دون مماسة المحسوس

٥ - إدراك «الذوق» ويكون بالمس . وموضوع الادراك البصري هو الجسم والأذن . وقد عرف أبو الحسن اللؤلؤ أنه هيئة التي يدرك عليها جسم ، وهو ليس جسماً عند أبي هاشم والقاصي وإنما هو عرض^(٢) ، ولكنه من الأعراض التي لا تعد من مميزات العدد . فالأذن لا تدرك على فعل اللؤلؤ . وقد خالف القاصي في ذلك معبرة بعدد اثنين ولؤلؤ القدرة الإنسان على اللؤلؤ . وشبهتهم في هذا القوم كما ذكر القاصي «مهم وأو اللؤلؤ الأحمر مثلاً يحصل بانصراف عن جسم حي . فتكون الأسباب يند عنه . والواقع أن حمرة هي حمرة الدم البشري صطرب بانصراف»

١) المرجع السابق

وقد اشترط بعض المعررة لحصول البصر أن ينمصل شعاع من نقطة عين الناظر حتى يتصل بالمرئي . وعلى هذا الرأي كان أغلب كلامي تلك الفترة ، لكن القاضي متأثراً بأبي هاشم لم يشترط ذلك الاتصال القائم بين المرئي وعين الناظر . بل اكتفى بحصول البصر بمجرد أن يحصل الشعاع البصري في سمه المرئي بحيث لا سائر ولا ما يصح أن يكون سائراً . فبصر يتم دون مدس بين الحاسة والمحسوس . ويمكن أن نحصل شروط صحة لادراك البصري أن تكون الحاسة صحيحة ، وأن يوجد مدرك وتزول الموانع ، وأن ينمصل الشعاع من العين ، وأن يصل الشعاع هو الذي يدل على صحة عمل الحاسة

ونلاحظ أن القاضي لم يعرض في دراسة الحواس ونحو تشريحيها وعملها . وبعبارة أخرى ذلك من مبداء علم آخر هو التشريح أو الطب ، فاعتصر في بحثه على ما يوضح معنى الاحساس وأنه معرفة ضرورية لا يملك عنها الإنسان . وأنها لا تتم دون تدخل العمل والتأمل

العقل والمعرفة العقلية :

معنى العقل عند القاضي لم يحاول معرته ولا الكلاميون عامة الخوض في المذاهب الفلسفية التي بحثت في تحديد مفهوم العقل ، والتي وصفته بأنه جوهر أو به جوهر مجرد ، وصفته في أنواع مختلفة وأطلقت عليه أسماء متعددة كالعقل الحيواني ، والعقل بالملكة أو بالعقل . نقول ان الكلاميين والقاضي منهم انصرفوا عن هذه النظريات الفلسفية ورفضوا نظرية العصور والعقل الفعال وسائر العقوب المحددة التي كانت محور دراسات فلاسفة لاسلام ، والتي استقوها من فلاسفة اليونان . ولذا فقد عرف القاضي العقل بأنه « عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة يقصد بها العلوم الضرورية متى حصلت في المكلف صحيح منه لنظر ولا استدلال والقدم على كلف ولا بد من اجتماع هذه العلوم حتى

يسمى عقلاً ، أما اذا تعددت عن بعضها فهي ليست كعقل » (١)

ويبدو أن الكلاميين توجهوا إلى ربط معنى العقل الاصطلاحي بمعناه اللغوي . ويظهر ذلك من شرح ابن مئويه لتعريف العقل بقوله « وانما سمي عقلاً لوجهين ، اما لأبها - أي العلوم الضرورية - عند اجتماعها تجمع المرء عن تبيان المقاصح والأحلال ، وبإحاطة فشه بعد الباقه لذي جمعها من التصرف ، وإما لأن العلوم لمكنسة لا تدب من دونها فشه بعد الباقه الذي لا تثبت دونه » (٢) وقد أضاف القاضي بأنه متى خصت هذه العلوم بخصوصية في لسان حصل عقلاً وإن قصد غيرها من العلوم . ومتى وجد فيه سوء ولم توجد هذه العلوم لم يكن عالماً (٣)

وبمعنى هذا ان العقل هو العلوم الضرورية نفسها . وهذا ما عليه أغلب الكلاميين ، فقد حددوا بعضهم بأنه العلم الضروري بخوار الخبائثات وسبلاته المستحيلات (٤) ، وهذا لمعنى هو الذي قصده العربي حين نكلم عن معنى الثمينة للعقل ، فقد بدأها بآراء معنى العقل الذي «أاده المتكلمون والذي ذكره أرسطو في البرهان وورق بينه وبين العلم ، وحدد معناه بأنه لتصورات والتفانيات الحاصلة للنفس بالنظرة . أما العلم فيحصل للنفس بالآكتساب

وبمكرر قاضي القضاة أن يكون العقل جوهرًا أو آلة أو حاسة أو غيره . إلى غير ذلك من الاسماء التي أطلقها الفلاسفة وعبرهم عنه

وسبب فيه الجوهرية عن العقل يتصل بنظرية في جوهر والاعراض والعقل بموجب كون العاقل عقلاً ، والجواهر لا يجوز أن توجد حالاً خاملة لاسيما ، وإنما يصح ذلك في الاعراض لأنها أوصاف ، أما الجوهر فهو صوغ مادي ، والجواهر

(١) د (٣) صفح ١١ - ٢١٨ ب

(٢) الذكرة لابن مئويه والاش للجبني

(٣) المقالات ٢ - ١٥٤ ، مواقف ١ ، ١٥١ ، الفرق ١ ، البدر في معرفة

(١) نظرية العقل البدائي ، فهي محور دراسات الفلاسفة ، ونظر لذلك معيار التحمل في ١٦٤

لا تعمل في الأحكام حتى توجب في حالا ، بينما يصح في الاعراض ذلك ،
فإذا ما حلت العلوم الضرورية في الإنسان أوجت له حالا هو كونه عاقلًا ،
ويصيف أنه لو صح أب خوهو توجب كون الإنسان عاقلًا توجب أن تكون
سائر أجزاء الجسم عاقلة لأن الجسم وهو العنصر قد حل فيه ، وهذا يوجب كون
العاقل هو العقل نفسه ، وهو متفصل . ثم كيف يحل خوهو ناخوهو . ن
عدم حوار هذه حيون لا يبع . عسا العقل عند بعض جوهراً بظيماً

والعقل ليس آلة إذا أريد بالآلة أنها جسم مختص على الوجه الذي تعمل فيه
الآلات ، أما إذا قصد بالآلة ما يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال
بالأدلة فإن المعنى صحيح وإن كان عبارة خاطئة . لأن الآلة لا تطلق إلا على
الأجسام ، وغش هذا ينبغي على من رعم أن العقل حاسة كبقية الحواس

وأحيراً فإن العقل ليس بقوة . وهذا قول إلى الغدبل إذا قصد بالقوة
القدرة بالمعنى الحقيقي . لأن القدرة قد تقدم الفعل كما سري ، أما إذا قصد
بها معنى المحاري . أي القدرة التي تمكن بها من الفعل فإن المعنى صحيح
والعبارة خاطئة أيضاً

قلت المعتزلة بوجود معرفة عقبيه صرفة تختلف عن الإدراك والمعرفة
الحسية . يمكن ذلك ، فحقائق العقبيه والأخلاقية . أسلوب النظر والاستدلال

ووظيفة هذه المعرفة تحصيل المعارف . والعلم الذي ينتج عنها يحدث توييداً
بعد نظر بالاعتماد على المادى الضرورية أو البداهات التي تعتبر من كتاب
الحس . والتي تعرف ناخذس المباشر لا بالاستدلال ، وسنطبع الإنسان عن هذه
الطريق إدراك الكليات إن حاسب وظيفته الخلقية فتصله ناشفاقه اللعوي من
حيث أن لابد يجمع نفسه بواسطة عما لا يجمع عنه عبر العاقل .

وقد بحث الفصحي في المعرفة العنصر حصة ولمعرفة عموماً في نطاق حديثه عن إعلام
الله للمكشفين عن طريق العقل . وكون الطريق إلى معرفة الله يحصل بالنظر ، وأن
الأساس في معرفتنا أننا مكشوف بالنظر يعتمد على ماديء العقل الضرورية

ولخاصرة الألهي الذي يقدمه الله في نفس المكشوف . وقد كان ينظر هو لاسر
في حصول المعرفة العقلية أو بعدم بصورة عامة . فإننا سنعرض بشيء من التفصيل
هذا البحث

النظر طريق الاستدلال

ذكرنا أن العلوم الاستدلالية سواء كانت عقبيه حده أم شرعه سبعة عتمة
على انظر لمعرفة المراد بالأدلة المختلفة منصوبة هذه عقل . وهذا ما يدعوا
إلى أن المقصود من النظر وكيف توجه الله على الأساس الحكيم حده عن
صريفة الإعلام

حتمية نظر إن نظر لفظه مشترك بين معان متعددة منها

١ النظر بمعنى تنسب خدقة نحو البرئي انصافاً لرؤيته . نحو خبر . إن
الحلال فلم أنه

٢ بمعنى الاسطر . مثل فطره في مسره فطره ثم يرجع مسره .
أي منتظرة

٣ العطف والرحمة . كقوله تعالى « ولا يكذبهم الله ولا ينظر إليهم يوم
القيامة » أي لا يرحمهم

٤ المقابلة كقول العربي إن داري ينظر إلى در فلان أي فاديه

٥ - للتكثير القلب . كقوله تعالى « أفلا ينظرون إلى لائل كيف جعل »

وإذا كان النظر مشتركاً بين هذه المعاني كيف فهم الذي يمر وحده منها عن
آخر . لا شك أن هذه التمييز يتم . العرف أن الذي يقترنه بالآله هو الذي هو إليه .
فإذا قيد النظر بمعنى لا يحسن لا تنسب خدقة نحو البرئي برؤيته . وإذا قيد
بالقلب فإنه لا يختص إلا بالتكثير^(١) . والمقصود من لفظ النظر هه نظر القلب دون

(١) شرح لاصو . ص ٢ . ٥

غيره ، وهو يحمل اسماء متعددة كالفكر والحدث والتدبر والرؤية . ويلاحظ أن الفاصي ينظر إلى المعنى اللغوي للنظر كأساس في تحديده وتعريفه ولا يهتم كثيراً بالاصطلاحات الفلسفية

وينظر على نوعين : نظر في أمور الدنيا . ونظر في أمور الدين ، والنظر في أمور الدين على قسمين : النظر في الله خلها ، والنظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو المقصود في هذا الباب . وإحققة أننا بحثنا هذا الفرع من النظر بحيث علمنا به على صورة شاملة لأن النظر في أمور الدنيا لا يتعدى أحوال التجارب والمعاشات . ثم إن النظر في الله يقتصر على صائفة من الناس أما النظر في الأدلة فإنه يشمل دراسة الله والطبيعة والانسان

وبكسر ما هي حقيقة النظر ؟ حقيقته عند فاصي الفصاء هي الفكر . فكل ناظر متمكر وكل متمكر ناظر ، ولا طريق لمعرفة الحقائق إلا بذلك

ومعرفة الفكر بأنه تأمل حول الشيء والتمش به وبين غيره . أو تمثيل حدثه من غيره أو رد لأنظار القصصة إلى الحصة المقررة . مثل أن يعلم أن الظلم قبيح على الحصة . ثم العلم بأن هذا ظلم بولد علماً ثالثاً نقبح الظلم المعين^(١)

ومعرفة لانسان أنه مفكر معرفة سببه صرورية مباشرة لأن كلاماً من جد من نفسه أنه ينظر أو يفكر . والفكر والنظر ليس إلا بمعنى الذي يوجب كونه لمراء مفكراً ، وكل إنسان يعرف من نفسه لتمييز بين حاله في كونه مفكراً أو حاله في كونه ليس كذلك . فكأن مراء يعرف كونه مفكراً أولاً ، ثم يعرف أنه لا يكون كذلك إلا لمعى هو الفكر والنظر ، وطريق إثباته هو طريق إثبات الاعراض عامة لأن النظر أو الفكر عرض من الاعراض^(٢)

(١) معنى ٢ ٥

(٢) معنى ٣ ٨٥

والنظر هو الطريق إلى العلم الاستدلالي . لأنه هو الذي يولد هذا العلم بعد النظر في دليل معروف لنا . ورسالة العلم بالنظر هو ارتباط النسب بالنسب يدل على ذلك أنه عند النظر في الدين يحصل اعتقاد المددوب إذا لم يكن هناك مع . وهكذا فكما أن اخراس يوحسد الادراك الحسي فإن النظر يوحسد العلم الاكسائي وإلّا حار أن يولد النظر في أمور الدين واعتقاداً في أفعال القلوب ، إلا أن النظر لا يولد نظراً حياً عاماً من السلسل . وقد أنكر الأشاعرة أن تكون المعرفة ناتجة ، لأهم يذكرون أن يكون النظر أو العلم من أفعال العباد حسب نظر ينهم المشهورة بانكسب

وهو قد ساءب ألا يكون من نتيجة كونه العلم مولداً أن يسوي بين العلماء على اعتبار أن حسب العلم واحد وهو النظر بما يوجب اتفاق العلماء بالعلم ، أن ذلك يمكن أن يكون لو لم تختلف المقدمات . لكن المقدمات مختلفة . وإن كانت الطريقة واحدة . فكل منهم يختلف عن الآخر فيما يحتاج إليه للنظر . كما يختلف سباحون في استعدادهم . والتجار في فوسهم وصعفهم . واستعمان الأدوات العقلية والدينية وغيرها . وبذلك لا يستوي علماء في علم ، ولو استوت طريقة العلم^(١)

والنظر يتفق مع الاعتقاد من وجه . ويختلف عنه من وجه آخر . يتفق معه في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها وليس على وجه واحد . لأن القصد بالعلم هو الوصول إلى حقيقة كمية ثابتة لا حزئية متغيرة . إلا أنه يخالف الاعتقاد من حيث أن الاعتقاد يتعلق بكون الشيء على صفة واحدة وتنوع تبعاً للمعتقد ، فالمعتقد يتعلق بمعتضده ، أما العلم فيتعلق بالشيء بأكثر من صفة واحدة . لأنه معرفة بماهية وحقيقته . بعض النظر عن صفة العالم به

وبكسر هل يمكن أن يكون النظر قبيحاً ؟ لقد بحث المعتزلة هذا الموضوع . فكان من رأي الشيعة أن النظر لا يصح إلا مع الشك في المدلول فأما إذا كان المرء

() معنى ٢ ١٣٧

عالمه بالمدلول فالنظر لا يصح منه . ووجهه نظر أي عند الله بصري في ذلك أن النظر في هذه الحالة لا حاجة إليه . وأن أن النظر لا يصح إلا مع اشتك في المدلول فلا وجه له . لأن النظر يصح في حالة الاعتقاد ناشيء أو ظنه

وهكذا فإن النظر محور في الحالات الثلاث التالية : اشتك والظن والاعتقاد عن طريق التقصد أو الصدفة ، لا أنه لا يصح مع عدم ولا مع خفيين بوقع بـشبهة ، فالجاهل والعالم لا يجوز أن خلاف ما اعتداه^(١)

عتمد القاصي من وسائل النظر على القياس عدمه وعلى التمثيل في إثبات كيفية استحقاقه على لصدفته أو أحواله المحضه . ويمكن أن حدد هذه صروق بالاضافة إلى مفهوم القياس بعدم بالصور التالية

١ - القياس الشرطي مفصل - وهو القياس الذي تكون المقدمه الأولى فيه مركبة من قضيتين حميتين عرق بينهما صفة الشرط ، كقولك : إذا كان لعدم حدثنا فإن به صديقاً ، يمكنه حدث فمد له صديق

٢ - القياس الشرطي مفصل ، أو ما يسمى بالعقلاء ويتكلمون البصر والتقسيم ، وتكون المقدمه الأولى فيه مركبة من معدمتين والثانية استثناء من إحدى قضيتي المقدمه الأولى ، ومثله العالم به عدم وإم حدث ، لكنه يحدث ، فهو إذن ليس تقدم

٣ - التمثيل وهو ما يسمى بتكلمون ترد بعث إلى شاهد ، ومعناه أن يوجد حكم في جزء معين من شيء ، فينقل حكمه إلى حركتي آخر يشابهه بوجهها ، كما تقول السماء حادث لأنها جسم قياساً على أن السات حادث لأنه جسم والتمثيل في حقيقته يرجع إلى القياس ، ومعظم أدلة القاصي على صفات الله تعتمد على التمثيل

وقد أورد القاصي أمثلة على ما يعرف بالنظر عن طريق الأداة بشكل يحمل فيه كل علوم العدد والتوحيد ، فالنظر في الأجسام محدثة وحوار لتعبير عنها يدنا على

(١) انظر ٢ ص ٧

أن لما يحدث - ونظر في محدث وأنه لا يجوز أن يكون هو ولا مثله من بعد يؤدي إلى أنه مخالف له - ونظر في صحة الفعل منه سبحانه العلم بكونه قادراً ، والنظر في الفعل منه محكم مفصل ٤٤٨م علماً - والنظر في كونه قدر وعالم ينتج له العلم بكونه حياً - ونظر في أنه حي لا آفة يحصل منه العلم بكونه سمعاً بصيراً مدركاً - والنظر في كونه عد وقدر - وصل إلى العلم بكونه موجود ، والنظر في حدوثه ينتهي إلى حد وهو لا ينتهي إلى حد يحصل له العلم أنه قدم ، والنظر في كونه قدراً ينتج العلم بأنه ليس جسم ولا عرض ولا محور علمه ما محور عسيماً ، فهو عبي ولا يدرك بحدوس ، فالنظر في أنه لو كان معه ثل ثمانية يحصل منه العلم بأنه واحد ، ثم بالنظر بعد ذلك في أنه عدم يتضح القبيح ويسع عنه وعالم باستغنائه عنه - يحصل له العلم بأنه عدم حكيم لا يعمل القبيح ولا يأمره ولا ينهي عن خسر وأن أفعاله كلها حسنة

النظر أول الواجبات : إن النظر الذي يؤدي إلى معرفة الله هو أول الواجبات في أي القاصي لأنه تعني لا يعرف ضرورة ، ولا يعرف بمشاهدة والخس - وإنما يعرف بالتفكير والنظر ، وكان هذا هو المعبر عنه بالمراد من العلمين وأي العدد ولاشعره وأي حاشه وما يدره

أن محله رأي سعد فيه فلا يجه قالو ، إن معرفه الله نفسها وليس النظر هي أول الواجبات^(٢) ولا اشتك^(٣) هو القاصي أقرب إلى مطلق لأموار ونظرية لتكشف من هو سعدده - ونظر هو الذي يؤدي إلى العلم - والمعرفة تتولد عنه - وهو العدده سبحانه - بـ للقول بأن معرفه الله ضرورية - وكان هذا ما ذهب إليه بعضهم كأبي القاسم اللحي

أما حديثه لأبي حشام فإنه جعل الشك أول الواجبات - لأن اشتك في أنه هو الذي يدفع إلى النظر - ولا يشترط القاصي ذلك

(١) محمودة مجد ١ ص ٥

(٢) سعدده - بين ١ ص ٢

وبعض قول له صبي أقرب من أي كثير من حال الله له الإسلاميه .
 فقد من مثل ذلك الباقلي والبعد دي وخويي ولما ربي . وان كان الباقلي
 يرى أن هذه النظر في الطريق المؤدي إلى معرفه الله هي أوجوب

بعد أن التفت من نقصي ويعزله عذوه . ومن أشعره . هم في أن هؤلاء
 تفقوا على أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا . ويحس
 شرع هي الأساس بوجه التكليف . فالأشعري يعرف على الوجوه . ولا يعرف
 النظر للمفصل عن وجوه سبباً في معرفة الأمور لاشته . ويرى أن الحجة يعرف
 للحق . ومع أن العقل يستطيع أن يدرك وجوده . إلا أن معرفه الله لا يكون إلا
 بالوحي . سيما قد نعرفه أن مدرك وجوده . جسم من الأنسء قبل
 الشرائع منها وجوب النظر

وقد يكون لما ربي أقرب من معتزله في واجب أوجبه النظر عقلا لأن سطر
 بعده أسس في العقيدة . « وبس لروحه عتب نظر نداه . من عتب الذي له
 مع النظر والبحث وهو العقل الذي به يعرف المحاسن والمبوءى . وبه يعلم فصله
 على سائر وجوب . وبه يعرف تدبير الأنام » . إلا أن الماتريديه يكتفي بالاعتقاد
 بإمكان ذلك لأن الوجوب لا يكون إلا من تملك الوجوب وهو الله

وقد سبغ من له صبي آراء عدد من شيوخ معتزلة التي تسمى وجوب النظر .
 إلا أنه يجب أن نلاحظ أنه داء لا يعني عدم مساعدتهم بقدرة العقل على معرفه الله .
 وكبره في الأمر أنهم سروروا بنظر كمن من أفعال . التفت عن أفعال لقنوب لأخرى

فأول عدد من مثلاً . في النظر أمر . إذا على الاعتقاد والعلم . مع أن نمسب
 منهم وضح . وأما للناسم بوسطي أرجع النظر والفكر إلى حدث النفس أو
 الحواس . مع أن هذا يعتبر سبباً بنظر وليس نظر^(١)

(١) د. ج. "المستدرك" ١٠٠ ص ٨٣
 ٢ "وحيد له" ص ٨٤
 ٣ "مقدمة" ص ٨٤

ثم إن بعض الذين أفتوا انظر قرروا ذلك على صورة تختل به نظرية
 التكليف . فمنهم من جعل المعرفة اصطلاحية كنها . فعل أصحاب المعارف .
 فأذكروا تكليف الله لعباده بالنظر . وألزموا أن يكون المكلفون معدون من جميع .
 مع الاضطرار لا يصح تكليف . ومنهم من أثبت قدرة بعد على النظر وانعاف
 ودعم أن العلم لا يكون إلا ضرورياً . وأي فائدة للنظر في هذه الحالة . ومنهم
 يقول إن العلم يقع عند النظر ولكنه يقع بطلع لا بالتولد . وهذا فأبى بطلع قدره
 العقل به وكيف تدخل المعرفة تحت التكليف . ومنهم من يرى أن التكليف سطر
 تكليف بما لا يتناقض لأن المكلف لا يعرف إلا ما سيؤدي النظر . وبذلك لم يعرف
 أن يكلف به أمر . ومنهم من توسط فأشار إلى أن الله لا يكلف بنظر والمعرفة
 ولكن بما اتفق من العلم اكتسابهما صار مكلفاً . إلا أن هذه الوجوه المتفرقة بين
 مكلفين

وحي لا يتبين أمر النظر وأخبار التكليف . فقد بين نقاصي رأيه وأصحاباً
 أن النظر مما قد عليه المكلفون وأمر حصته التي هي العلم والمعرفة هي بانها من
 مصادرات . ونحن نعمل النظر كمن مستنداً مباشر . ونحن نعلم على وجه توليد . على
 اعتبار أن النظر سبب العلم . وعلى ذلك فإن معرفتنا بعبادات ليست ضرورية
 ولا صحيح كونها كذلك مع هذه التكليف . وله لا كون النظر من مقدم .
 ما كان التكليف عادلاً

أما عن الحكمة في كون النظر أو بواجبات . فلأنه الأحمل للوحد معقول
 ويختلف مع نظرية التكليف بين احتمالات عديدة . يد لا يجوز أن يكون براء
 الفصح والضم هو أو بواجبات لأن الترك ليس عقلاً . ولا يصح أن يكون يعلم الله
 هو الأول لأنه متأخر في الحصول عن النظر . كما لا يكون قصده إلى نظر واستدراك
 وهو رأي الباقلي - أول هذه الوجوه لأن النظر مجرد الفعل وهو لا يحتاج إلى
 المقصد بل المقصد يقع بعده . ومن هو الخوف الذي يحصل في الأساس من رب

النصر لأن الخوف من شره قد سكتيف فلا يكون واحدا على المكلف منه في ذلك مثل
 كمال العمل . ولا هو الشئ وهو رأي أبي هاشم . فالثالث وهو كان داعيا على
 النصر إلا أنه لا يقصد بحد ذاته . وأخيرا فإنه لا يصح أن يكون شكر للمعم على
 نعمه . رأي أبي عبي . إذ ذلك متأخر عن معرفة الله وسبله وتوحيده

وهكذا لم ينس إلا أن النظر هو أول الوجودات . لأن الطريق إلى معرفة الله
 ولأن سائر الشرائع والتكليفات والوجبات لا تكون إلا بعد معرفته تعالى

وسبب أهميته النظر هذه كان واحد لا يقوم غيره معه . ولا يفتي المكلف
 فيه بوجوه من الوجوه

طريقة معرفة وجوب النظر : إن لأصل في وجوب النظر والمعرفة . أن مكلف
 إذا صار عاقلا وحسب فيه شرائط المكلف فلا بد من أن مكلف . ولا كان
 حقيقته تعالى به على هذه دوافع عشا

وكان يعلم . أي وجود نعمه الصوري لا يكفي بعدم عاقل وجوب
 النظر . فمحصلا في طريق معرفة الله تعالى . فالعلم الصوري يعني في أمور الدين على
 لا حسب لا على التفصيل كما سبق أن ذكر . والنظر لطيف بالمكلف . وإذا كان
 اللطف عامة هو ما سمع عنده فعل الواجب أو محذره الفصح رجاء المنع أو دفع
 مضرة . فإن اللطف في النصر أنه نعم به مستحقا على فعل طاعة ثواب وعلى
 من لفتحه عشا . وهذه هي ماهية الأعلام

وإذا كان اللطف في النظر هو رجاء سمع ودفع المضرة . فإن ذلك لا يتم إلا
 بمعرفة الله وتوحيده وعدله وأنه حكيم لا يعمل الفصح . وهكذا فإن
 لمعاف أجمع هي من نوع . ننصف للمكلف لما كانت واسعة النوص . إذ المعرفة
 بالله التي هي اللطف الحقيقي . ويكون اللطف في معرفته الصورية . أما لمكنسة

فإنها من فعل العبد . يتضح لنا من ذلك أن وجوب النظر في طريق معرفة الله ليس
 مقصودا بنفسه وإنما المقصود هو المعرفة التي هي اللطف بالحقيقة . ولو أمكن
 تحصيلها بدونها وجب . فإذا كان النظر والمعرفة نظاما من الله للمكلف . وكان
 كان العقل وحده لا يوجههم على المرء فلا بد من وجود شيء آخر يهده إلى الشعور
 بأن النظر واجب . هذا الشيء هو أن يحصل عند المكلف « خوف يحشاه ويرجو
 رواه نعمه » . يعني أن يحصل عند المرء خوف شديد على نفسه من أن يترك النظر .
 ورجاء كبير بربوا هذه الخوف إن فعله . فاندفع إلى شعور المكلف بوجود منظر
 هو هذا الخوف

وبعند القاضي في هذا الدليل على أساس مما قد تقرر في نصوص . من وجوب
 التحرر من المصير سواء كانت معلومة أو مظنونة . ولزوم رد بوجبه وشكر
 النعم . فكل هذا من المبادئ بعقيدة الأوسمة لا تختلف فيها مصباح الدين
 عن مصباح الديب . وهكذا فكما أن الاحتياط الفصح واجب في أمور الدنيا لأن فيه
 دفع مضرة . فكذلك فإنه واجب في أمور الدين . لما تربى على ربه النصر في الله من
 بمعرفة الله من مضرة آتية

وقد تسامع من يكون مسبب هذا الخوف الذي يدفع المكلف إلى النظر . من جهة
 الله أو أنه بخبر أن يكون من جهة غيره . يبدو أن أسباب هذا الخوف لا يخرج عنها
 في . فقد يكون لاحتلال المرء ناسا وسدعه احتلا فيهم في الأدب ومقتضاهم
 في الحق والعدل حسب من هو . فيحذف الأسباب على نفسه . ثم يصير ضررته حجة
 يؤدي به إلى المعرفة . وقد يكون لسدع الالاء إلى الله ولتقصص الناس ما كان
 العبر ويشيرون إلى حكمة الله . كما قد يشأ عن طريق القرعة التي تشر مثل هذه
 المعنى . وأخيرا فقد يكون محاصر لهي مباشر .

وقد احتلأ أبو عبي وأبو هاشم في تقدير أهميته حسب الله في يدفع إلى الخوف
 والمعرفة . فثبت أبو عبي ونعمه أبو هاشم في بعض كتبه . إن العقل هو يساهم من نفسه

دوب وجود ما يسمى بالخواصر ويندوعي التي يدعيها الله في العباد ، إلا أن أنا هاشم ينكر هذا الرأي في الابداعات ويميل إلى أن النظر لا يحب ولا يعرف العقل وجوبه إلا عند حاطر أو داع . وهذا رأي أبي الخليل أيضا . ثم إن أنا هاشم عند مره أخرى إلى رأي أبي علي . وجوب الفاصي التوفيق بين الرئين حين قرر أن النظر يجب ويعرف العقل وجوبه عند وجود حاطر أو انداعي أو ما يقوم مقامهما . ومصر رأي أبي علي بما لا يخفى هذا الرأي ولا يسقط مع نقوب بالخواصر ويندوعي . فقال : « إذا سمع العقل من نفسه إلى ما سمع الحاصر عليه فإن ذلك لا يكون إلا تأمر حادث يقوم مقام ما يحدث من جهة الحاصر والداعي »

والذي يريد الفاصي أن يؤكد من هذا شأن . أن معرفة وجوب النظر تحصل للمكلف باختصاص أمرين : أولهما توفر المادي بمقتضى لأحلاقه بني توجد لدى كمال العقل الضروري . والتي منها معرفة وجوب واجب ووجوب لا حصر من التيسر وشكر الله ورد البديعة . وثانيهما الحاصر والداعي الذي يحصل من جهة معاني والذي يكون بمثابة حديث نفسي حتى يسهل للمكلف إلى أن في ترك النظر ضرر حتى على نفسه . وثالث في جعله دواعي الضرر

إن هذا الذي يتبادر في بصره التكليف . وفي القول بالوجوب العقلي . استدعي حصوله عنه . فلهذا . معرفة وجوب أن التكليف قد يكون عند أو . وكان حصوله لا يعرفون التكليف إلا بعد ورود السمع . فإن بدعي وبدعيه هو . فالحاجة عند وجود الحار . ليست أن التكليف يكون عند . فإن ورود السمع . فكيف يؤكد أن التكليف لا يهي أن التكليف يس من الله . إن حسم التكليف بسبب إلا لأعلام ولا حصار . كما . والله يعلم . فاعلم عن طريق حتى بعد الضرورة . وحقق الحاصر الذي يدفع إلى النظر واستكمال مود التكليف . ثم لا حصر في التكليف . وقد سمع . من أجل ذلك لا بد من أن بعض سريع المتروك . الحصر عند الفاصي وكيفية تؤدي إلى معناه . فكيف وجوب النظر

إن الحاصر الذي بعض معتره ومنهم أبو علي اعتقاد أو ظن . وقد وفقه أبو هاشم على ذلك في بعض كتبه ^(١) . إلا أنه عند الفاصي كلام طاهر أو حامي « يعمل الله في الإنسان أو تأمر بعض الملائكة بفعله . ولا نحو أن يكون سوى ذلك »

وهكذا فهذا أحار بعض المعتره أن يكون الحاطر داعيا إلى العصية أو إلى الطاعة . عن أساس أنه إذا كان للطاعة فهو من الله . ولا فهو من الشيطان . فإن ذلك لا يجوز حسب رأي الفاصي . لأن الحواطر في رأيه من فعل الله والمالك فإنها تخص بالطاعات دون المعاصي

والسبب الذي أصر الفاصي من أحبه أن يكون الحاطر كالأمر من فعل الله أو ملائكة وأنكر أن يكون طاهر أو عقدا . إن الحاطر لو كان عقدا وصا كان . من فعل لا حصار . وهو يعني ذلك فيما . فإنه يريد أن ثبت أن بعض الناس مستقلا استقلالاً كاملاً بالتكليف . ومعرفة من في نهاية لإتقانه بمكلف . حل في حاد . عث الذي تدعوه إلى النظر . وتوفر المادي بعينه لأمره . ومن هذا يصبح أن يكون لأعلام أو لأخبار هو أساس التكليف . وورد السمع وحده يحويه للتوسط بين تعين جميع التكليف . لا ما سمع كما يرى لأشعة . والله . ومطالعة تكفي للعقل كما يرى معتره

مكان النظر في نظرية التكليف . إن الأساس في واجب النظر . نوع . للطف بالمكلف . أي أن التكليف يكون عند النظر أقرب إلى الطاعة والمعاصي بعينه . وهكذا . فإن كان من فعل الله كالحاصر وتعيير الله . فلا . أن حب للمكلف . وإن كان . من فعل المكلف فلهذا من أن أحبه عنه

إلا أن . ما أن تتساءل مع أبي هاشم . كيف يجب لأمر . ويعرف بعد . لابد . أن التكليف قد سمع في معصية مع حصوله . لا . من

(١) في بعض كتبه . ٢٩ . في بعض
٢ . في بعض كتبه . ١٢ . في بعض

وقوع المعاصي مع النظر لنفسه أو خروجاً عن معنى التكليف لسيئ . أولها أن الصبر الذي يدفع بالنظر هو صبر العقاب على تركه . وصبر النظر مهما كانت نتيجته دون ذلك . وثانيهما أن اللطف يشترط معه مجرد أن تحقق كونه لأجل أقرب إلى أن يعمل الطاعة . وإن كان من الخائر أن لا يعملها لأتسبب أخرى .^١ إلا أننا لا نستطيع أن نوافق القاضي على أن صبر النظر مهما كان أغل من صبر العقاب . إذ قد يكون من نتيجته أن لا يعرف المكلف دونه أو يعرفه ويكفر به .

ولكن متى ينحزم أن يسبح الله النظر ويعرفه . إن ذلك يكون متى جعل مكلف على الصفة التي لا بد مع كونه عمنه من أن يكونه .^٢ في عسب أن يخلقه ويمكنه ويمدحه ويحق له العمل وكان مدحه على لا حذر ولا جهل . وقد ما أوجد لله تعالى العبد كذلك وجب عليه أن يكلفه . ومتى لم يعمه على هذا النحو لم يجب تكليف ولا يعني بهت كونه التكليف تمصلاً . كما أنه ليس به تأييد لأصحاب لأصحيح . بل أن أوجوا على الله التكليف . لأن معنى قوله هذا ما كان من حيث أنه تعالى لا يعمل العاقل هذه الصفة ولا يكونه . وإلا فلا بد من رأي القاضي أن يجعل الله مكلف على هذه الحال حتى يكونه . ثم يحك ذلك عند أصحاب لأصحيح .^٣

ثم هل يتفص وجوب تكليف النظر مع كونه لمكلف لا يعرف نفسه . فمعرفة أن عدم سبب عن النظر ولكن قد سبب عنه . فلهذا . والمكلف قد ربه .

تكاليف بمصلاة مثلاً فلا أنه عرف لمكلف وهو الله . أما ما فيه لم يعرفه . لا يرى الله صبي . فجمع من وجوب تكليف صغير مع ورود هذه الشهية لأل الواجب عنده . فمع لا يصح إلا من جهة السمع كصلاة . ونوع يصح وجوبه مثلاً مع الحصر الإلهي . وفيه : وقد السمع . والنظر من هذا النوع . ومعرفة الله لا يجب أن تتممه بكسب في هذه .

(١) مع ٢ ٢٥٩ ج ١ بحمد
(٢) مع ٢ ٢٦٧

أما أن الله هو أوجب النظر لأمر به لأن الأمر طريق الاتحاب فلا وجه لأن طريق وجوب النظر هو العقل . بينما طريق معرفة الشرعيات هو السمع .^٤ النظر واستحقاق ثمة التكليف . إن النظر ككل ما كلمنا به يستحق ثمة التكليف . أي ينحزم المكلف بفعله مدح والثواب والاحلال به الندم والعقاب . ذلك لأنه قد ثبت أنه واجب .

استدل أبو هاشم على ذلك بأن عدم عقاب ترك النظر وعراء بالمسح واحتج القاضي على ثبوته بما احتج به على التكليف عامة . من أنه لا يحسن منه تعالى الزم . مكلف لأمر الشافيه . لا تعرضه للثواب . وإلزام لإنسان للمع فقط لا يصح . ومالك وجب لعقاب على الزم .

وإذا مير البعض بين النظر وعرفه . فأمره . مستحقاق الثواب والعقاب على النظر على عتد أن فيه مشقة . وتكرره على المعرفة أو العزم لأنه لا مشقة فيه . فإل القاضي رز . أن ما يكون في سببه مشقة كان فيه مشقة . لأن مشقة قد يكون في العمل أو في .

واختلف مشايخ معتزله في ترتيب ثواب والعقاب ومدح ونسب . عن المعتز في أمور . فقال الشيوخ أبو علي وأبو هاشم بأنه يستحق على حد . ما يستحقه على لأمر الدينية . وقال أبو عبد الله نصراني . يستحق عليه . وسبب فقط . أما القاضي فما أيد رأي الشيوخ حتى لا يتأخر مع لأصل . باب الواجبات على لمكلف وهو أن كل ما فيه مشقة فله مدح ودم وثواب وعقاب .^٥

(١) مع ٢ ٢٥٥
(٢) مع ٢ ٢٣٣

لنبحث الصبغة لننبؤ للاعلام بطريق السمع

بعد أن عرصدنا للاعلام الذي سم بطريق العقل ووجدنا حقيقة المعرفة
حسية والعقلية وفصلنا الحدث في الطار كطريق الاستدلال . نتقل إلى النوع
الثاني من أنواع الاعلام . وهو الاعلام الصادر عن السمع ، أي الذي يتم نصب الأداة
سمعة من الكتاب وأسمه وغيرها

ولكن في هذا النوع من معرفة هو الصلة التي تقوم بين الله وعادة بطريق
الانباء أو رسول والتكليف الذي سم عن هذا بطريق سمعي التكليف السمعى
ويعرف أنه رؤى ووحىات منجزة التي تعرفها المكتوب بواسطة ح . وحى ، بينهم
وكتوب الله ما أنزل عليهم من رسالات

في سورة شمس التكليف السمعى . وقد طرح لنا في حديث سحرى
بطلان دراسة الاعلام على أنه هذه تكليف وحيثه . كما عرصدنا في بعض
المقدمات أثناء كلامه عن الانصاف التي بعدها لله تعال . وقد رأ . أن تناول
موضوع النبوة في هذا الفصل . حتى نكون قد انتهت بطريق التي تعرف تكليف
باعتبارها أنواع التكليف العقلى والسمعى

بأن الله تعالى تكلف عدة أنواع من الوحيات وله إلحاح وسيرة مع
عباده .

من النبوة عند أصحاب الأديان السماوية عموماً هي التي تفسر الصلة بين
العالمين الإلهي والانساني ، والتي هو صلة الوصل بين العالمين ، وقد اختلف
المسلمون في معنى الرسول والتي ، والأرجح أن اللفظين يحملان بعة لأن الرسول
من الألفاظ المتعددة التي لا بد من أن تحري معناه مرسلًا ومرسلًا إليه . وإذا أطلق
هذا اللفظ فلا يصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله . أما النبي فإنه قد يكون
مهموساً « النبي » وقد يكون مشاهد « النبي » وهو في الحالة الأولى من الإناء
والإخبار ، وقد أطلق أفاد أنه سعى من جهة الله . وفي الحالة الثانية يكون من السادة
حتى الرفعة والعلوية . وإذا وصف به رسول فالمقصود أنه المعظم

أما من حيث الاصطلاح فقد ذهب معظم مفكرى الاسلام إلى أن لفظ
"رسول" أهم معنى لأنه يبي وصاحب رسالته . وقد يكون بين الأبناء من لم تكلف
رسالة . لكن الفاصلي بوحده ليهما من هذا الوجه . ولا يرى في تمييز القرآن من
الانجيل ما يدل على اختلافهما^(١) . خاصة وأنهما يشتان معا ودرولاب مع

ومهما نكس من أمر هذا الخلاف . في تعريف النبوة عند مفكرى الاسلام هو
علامه الله عند . عبادته وهو النبي . أن نسمع سائته على عبادته . وسوء كات
كات وصحة نبي مشقة وموحده للتكليف أو كات كاشفة من عرفه "عقل
ضمعه . في حسب النظرية الإسلامية تقوم على الصلة بين الله وأحد عباده
مُخبر . وتم نال بحسب به بواسطة أحد الملائكة وهو جبريل بالبحر . ص
أحد الملائكة هو الذي مر إليه عن إبراهيم الذي خعبه بعض المشركين ص
لأنهم يعرفوا الإلهية من بعض عباده . لا ولا وصحه في هذا نصري

ونرى حكمة في تسميته مع غيره من المبعوث نبي تحسب . وب محتمل
تصرفت بين تسميته . مع عبادته من النبوة . وكان من هذه الأربعة . هو محمد
عن . روح الاسلام . وكان . نبي النبوة صلاه . ومن أشهر عباده لا
١ . نظره جمهور . تسميته مختلف صلاتهم . وهي تعسا على تسميته

١ . يقولون : " لا بد من أن يكون النبي من الأنبياء " .

٢ نظرية البراهمة . وهم طائفة من الصود . تقوم عقيدتهم على ثبات الله وبوحيدته . ويسكرون النبوة لاعتقادهم بعدم الحاجة إليها . وحججهم في ذلك . أن كل من أنى به الإنشاء لا يخرج عن أن يكون . موافقا للعقل فلي العقل عني عنه . أو مخالف له فيجب رده . ولذا كما يعرف عن طريق العقل حسن بعض الأمور أو قبحها . وكذا لإنشاء بوردون معدي مخالفة لما عرفه بصريق بعض . ولما كان العقل صروفا لكساد لأسباب . ولا يمكن تطابق ما يأتينا . وسطته مع ما يأتينا بواسطة الأنبياء . فيجب إنكار النبوة

٤. لصاري واسمه لم نحاول الكندي خروج على التمسك به في اسمه المتكسب في عصره نعتي اسمه. لأن لصاري - ول تحقيق ببر التلمذة اليهودية

(٢) ص ٤٠ : "ممن في حقه زواله" ، ص ٣٩ و ٤٠ : "المعطي" ، ص ٤١ : "صبيحة"
٣٣ : "نظر" ، ص ٤٢ : "تلقب" ، ص ٤٣ : "الذي يسكنه" ، ص
"ونائي البحر"

१५

وتعتمد بصورة الفارابي في السورة على فسر لاسل على الانقسام بعمل الفعل .
والاسباب في رأيه تستطوع ، تحقيق حد الانقسام من أحد صيغ صيرب البحث
والنظر والفكر . بصري لأقسام ثلاثة محببة . ويحصل لأقسام م د ا ب ما
يذكر في أثناء السورة أو بصري إذا كان في اللفظة . فهل يجيب الفارابي في محاولة
لتوفيق هذه ؟ لكن من أهم أخطائه أنه جعل العقل مصدر شريع
الأحكام ، وأنه جعل مبرنة التي أقل من مبرنة الفيلسوف لأن هذا الذي ولعقل
للعالم يكون بواسطة القوة المحببة . وهي في حجة من القوة معكزة في بعض
الفيلسوف بواسطة في العقل للعالم . هذا بالإضافة إلى أساس أو آخر وهو لاسل .
في الانقسام بمصدر المعرفة لاهية عن طريق البحث والنظر . فرب سيرة حسنة
طريقة من طرق لاكتساب والاستدلال التي سببها في كائن شارب . حصل
لها ، وبذلك تنفي الحاجة إلى النبوة التي تعتمد أصلاً على الاعتقاد بكس . حصل
استعداد نفسي واصطفاء من الله . وأخير أعرب بتفسير انشائي لفظة لاسباب بعام
لاهي يعني نظريه الوحي إليه بواسطة جبريل .

والخبر أن روح الإسلام لا يمر مثل هذه التأويلات في خروج نسبه عن أهم
مبدأ وهو كونها اتصالاً بين العلم الإلهي والاسم ثم تصوره خارجة بعدة

[illegible]

95

والقويين. لذلك ما حكم القاضي هذه الآراء وادعوا لا على بعضهم. ورفض أن يكون الأفعال صيرفا لأي نوع من أنواع معرفة. وهذا ما عساه معصم المصير. الذي قدب بالتفسير السكوتي حتى للسوء. ومن العرب أنه لم ينعرض لآراء الرري مع أنه انتقده على ما قاله في قدم العلم. ويظهر أنه كتنى ما ورد من ردود على المراهنة عنه تأثيرها من هذا الوجه على الرري وغيره من أنكروا السوء.

وبعيد ردود القاضي على مسكري سبه على الأفكار ثلاثة

١ - العقل صعب حيه أن تفهم فكرة الله حتى العالم ويوجد لانساق على حور معين ثم يتركه دون مدخل أو عساه أو تدبير

٢ - وجود طريقين للعلم بالأشياء والأحكام لا يوجب حصول النقص منهم. وحيث يقع لتناقض لو كان ما تأتي عن الررس بخلاف ما في العقول. أو كذا كل ما يأتي عن طريقين للشهادة والتجربة والمعادة صواب. إلا أن ما تأتي به المعادة والتجربة قد يكون خطأ. وقد ينافي. وهذا طباقا بين عقل والسوء فلأن أحكامه انفعليه قد لا تكون قائمة على أساس صحيح كأن تكون منه على مجرد التفكير أو الظن

٣ - غير صحيح أن في بعض كنهه عن الررس. فما تأتي به برسل عما هو تفصيل لما يقرر حمله في العمل. مثال ذلك أن وجوب المصحة وقبح لغرضه مقرر في العقل. إلا أن تعيين ما هو مصححة أو معسدة لا يتم بالعمل وحده

٤ - ثم إنه لا صحة لقول من يدعي أن كل ما ورد به الشرع فهو قبيح في العقل. وهذا يسأل البعض عن وجه الحكمة من لأفعال الشرع كالصيام والظروف حول الكعبة والصلوات وغيرها. في القاصي يرد أنه ليس من المسجل عقلا أن تعصى فيها أعراض تكشف عن بعضها ويعنى علينا بعضها الآخر

وجه ثبوت النبوة أو الرسالة. يشكل سوء عبد القاضي أساسا في طلبه لظن. والأصل في ثبوتها أن هي صلاحا للمكلفين. فقد تقرر في عقل

الأفعال يدعو بعضها إلى بعض. ويصرف بعضها عن بعض. فإذا علم الله أن في فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات. أو أنه يكون فاعلا لا محالة. ولم يكن في قوة العقوب ما يمكن معه الوقوف على تصحيحه. فلا بد حكمة من أن سعت إليهم من يعرفهم به^١.

ونعارة أخرى أن ما يحصل للمكلفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن ينفذوا عليها بغيرهم فلا بد من أن يرجح الله عقوبهم بالبيان ونصب لادلة. كما لا بد مما هو نصف من معناه يعاى أن يعينه. فإذا لم تكن نصرة ربه العقل مدخل في معرفة ذلك. ولا لأدلة العقوب والنصر بخلافه. فلا بد من صريده أخرى يعينهم الله بوسطته. وهذه هي طريقة السمع والسوء. وهو مختار عملا أن يسمع الله المكلف ما يريد مباشرة على أن يقترب منه هذه حجة على صحتها. إلا أنه بالرسالة يكتبني بأن مصهر نعيم على يد الررس وسر الرسالة عليه ودون فإن النبوة نشأ لكونها بقاء. فالتب والتمسكين به. معرفة عقابا ومتمسك. وتتمصلات ما تقرر في عقل حمله^٢.

وبعضه الررسون بسب وجحة على كل حال. أو لأخرى أنها بسب وجحة. أو بوجوه لا تعدد عنها كما هو الأمر في الواجبات بعينه. ولا يلزم من شريعة تجمع كالتعقبات. إلا أن للعبث ووجوه بحس عليها. وبسب هذه بوجوه وجبت العبث

والمعقل يمكن أن يصدر من كلين من حيث وجوب انفعاله ثم أو عدم وجوبه على ثلاثة أحوال

١ - إما أن يكون من معدوم من حاكم لتمسك سائر. ككلمه عقلا سواء تمسكوا بها عن طريق النبوة أو لم تمسكوا به. ومثل هذا المكلف لا يجب عبثه

(١) مجمع ٣ - ١٨٧

(٢) مجمع ٢ - ١٩٢ - ٩٣

رسول به لتأكد ما يستلزمه الأمور العقابية . ولكن في حقه ما يتصل بالتكليف السمعى

٢ أن يكون المعلوم من حاشية الآية لا يستلزم ما في محذوفهم أو بعضها وهؤلاء لا تؤثر بعثته في حاشية من حيث أدبهم بوجبات عقابية . ولذلك لا تخ بعثة برسول إليهم عقلا . ولكنها تخ سمع لإقامته سبحانه . ومعرفة لتكليف السمعى

٣ وأحرار فإن هناك من المعلوم من حاله أنه قد تمسك ببعض الشرائع صريح في بعض ما كلف به شرعاً وعقلاً واحترار بواجب . ولولاه كان لا حذر . وهذا النوع هو الذي تحس البعثة له ونحو عقلاً وشرعاً^(١)

وإذن فإن سوء تخ للمكلفين حسنة . وبذلك يختلف سبل وجوبهم

وقد يشهد له من وجه المصاحفة في عدد الأنبياء ٤ بأماء عدة آراء للمفكرين مسمين . فمنهم من عتبر حوزة رساله لا تنصصه من مزية التكليف بل هي تعرض الانساب للنوب والرفعة . ولذلك أحار هؤلاء بتكليفهم بل يذهبون إلى أن التكليف لا يوجب من أجاز البعثة لأمر نوع من تشبه واستحسان وتأكيده في العصور . وهؤلاء أحاروا بعثة برسول لتوضيح ما في لعنة فقط . ومنهم من حوز البعثة على أمر نوع من الأمور المعروفة والهي عن الحكم

١ أما أبو هاشم الحاشي شيع القاصي فقد ذهب إلى أن البعثة في أوامر البعثة وإن لم تكن لعلها إذ يصيب ويذهب في التكليف . فهي من تعرض بمكلف للشوائب . وأما في الرأي الآخر صحة حوارها فلا يذهب تصيب ما لا يستصع التكليف إذ ركه بالعمل . وهذا ما قاله القاصي . ولذلك فإنه لم يحز بعث برسول دون شريعة سرء كاتب جديده تمام أو بحية شريعة سابقة . أو فيه جديد واحد على الأقل^(٢)

(١) أنصبي ٤ ٦

(٢) المصنف ٣ ١٩٥

صفات النبي . إن صفات الأنبياء والرسول مرتبطة بصريه التكليف وحقيقته اللطيف . فما أن البعثة تطلب للمكلفين ، فإن الله تعالى يجعلها في العبد على أحسن وجوهها ، ومعنى هذا أن تكون أوصاف النبي متفقة تماماً مع وطعه السوء من حيث أنها توصي بالمصلحة والمفسدة وتحديد لمعنى التكليف

لذا لم يصح انصاف الرسول بما ينهمر المكلفين منه ، فالكثير لا يحوز عليه ، سواء كان قبل بعثته أو بعدها . خلافا لما ذهب إليه الخشوية من تجوز ذلك على الأنبياء . فحينئذ بأن التعبير في ارتكاب الكثير لا يصح إلا إذ وقع بعد البعثة واحتج القاصي على المنع بأن بعثته مرتكب الكبيرة بالإضافة إلى كونه من المنعوت فإنها استحضار بالمكلفين وسهولة بالتفصيل باللفظ على أنفع الوجوه وداعية لصعف الثقة بأحرار المبعوث إليه . هذا بالإضافة إلى أنه لا يجوز بحال أن يتصف الرسول بما يقتضي خروجه عن ولاية الله إلى عداوته قبل السوء أو بعدها . وارتكابه للكبيرة يؤدي إلى ذلك

وكما لا يجوز الكبيرة على النبي فإنه لا يصح عنه ما يقدح في آرائه . كالركوب والكتمان وإسهو والعمية والعنقة . فذلك كله مما يعين دوطيقه كحبر عن الله وداعية له . أم ما عدا ذلك ، أي في كل ما لا يتعلق بالرسالة والتبليغ . وفيما لا يضر على بربه عنه فحاله فيه كحال غيره من العباد ، فالأنبياء عبد القاصي غير معصومين عن نصائح غير المنعرة إذ لا دليل على ذلك ، وليس فيها إلا الإقلال من الثواب . وهذا هو الذي يسمح بوجود التفاصيل بين الأنبياء

وقد حالف القاصي في هذه نقطة الأخيرة أنا المحدث وأن عبي الحاشي وأكثر الأشاعرة . فمن رأي هؤلاء أن عصمة الأنبياء واحدة - في زمان السوء - عن لصعائر والكبائر إلا أنهم لم يشترطوا ذلك قبل السوء

المعجزات يرتبطت بعجزهم عن موضوع السوء من حيث أن المعجزة كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع . كما أن حصول البعثة يفسد كانهزع عن ثبوت السوء وتبدو أهمية المعجزة في نظرية السوء في أن النبي يخرج على الناس بدعوى كبيرة هي

انصافه بالله تعالى وقدفه عنه مجموعته من الأوامر وهو هي يكذب الناس بأن يكيفوا حياتهم بحسبها . ولا شك أن من يصعب أن يقبل كائن ما لا يترجم بقيود والتزامات تصل إلى حد التصحية لكل شيء إذا لم يعتقد أن هذا الذي يقبل به هذه الشريعة صادف أمين

وقد حاول كثير من المفكرين قديماً وحديثاً أن يقدموا تفسير لطاهرة المعجزة . وكان جهد كثير من هؤلاء منصب على إظهار معجزة كأي عمل من الأعمال المنطوقة طبعاً في الكون . إلا أن المعجزة في حقيقتها ظاهرة شاذة عن لقاعلته والعرف والعادة . فهي حرفة للقدوس وبعادات نبي ألف الناس أن يروها . ومن هنا كانت معجزة . ومن هنا أحب الله أن يقبل دعوة نبوة بها ، ولا عما وجهه دلالتها على تصديق النبي . صحيح أن المفروض أن يكون في مود رسالة نفسها ما يشعر بأنها من الله . إلا أن العموم ليست سوء في القدرة والفهم . ولا كان من صفات الرسالة أنها عامة للناس على خلاف ما يسهم العنصرية في المعجزة تنوعت في شخصها للعرف والعادة . فأحياناً يكون هذا النقص ، المخروج عن قانون طبيعي . وأحياناً يكون بالإحاطة عن الأمور المعينة التي لا يستطيع العقل الشرعي الوصول إليها . وأحياناً أخرى يكون في كلام معجزة أو نظام معجزة

معنى المعجزة وشرائطها المعجزة لغة ذو معجزة تعبر باصطلاحاً . الفعل الذي يدل على صدق من يدعي النبوة وصلته بأخصه للعوي به يشير إلى أن الناس معجرون عن لايات ما هذا سببه . وإذا كان يكون دليلاً على نبوة من ادعى النبوة إذا ظهر على يده عقب دعوه

و يرى لفصلي أن المعجزة شروطاً أهمها

١ أن يكون من جهة الله . أو يكون في الحكم كأنه من جهته . وتفسير ذلك أن معجزة من أن لا يدخل حسبه تحت مقدور العدد كحياء ادنى وبراءة الآفة والأمرض . وكل هذا مما يدل على النبوة إذا ما وقع على يد مدعيها ، وإنما أن يدخل حسبه تحت مقدور العدد هو فلب بعد وفقر محال . ومن هذا النوع

القرآن لأنه كلام والكلام هو الأصوات المقطعة المنظمة تطبيع خاصاً . ويشترط في هذه النوع لبدن على النبوة ، أن يتم على صورة لا يستطيع الإتيان بها . وذلك لأن تنقص به العادة الحارفة بين الناس

٢ أن يقع عقب دعوى مدعي النبوة ، ولو تقدم المعجزة دعوى مدعي النبوة لما كان دليلاً على صدقه . وقد يكون دليلاً على صدق غيره . وكان أبو القاسم السلمي ممن يقول بخور تقدمه ، ولو تأخر المعجزة عن الدعوى لم يتعلق بها أبصاً . فلا يكون دليلاً عنها إلا في حالة تصديق المدعي بمعجزة آخر . فهي هذه الحالة خور تراخي المعجزة الثاني . ومن أمثال هذا سوع إخبار النبي عن العيوب . فمع أن تأخر في الدعوى فإنها معجزة

٣ مطابقة للدعوى فإذا ادعى مدعي نبوة شيئاً وقره بالشيء على المعجزة ولم يتطابق ما قره مع ما حصل لم يدل المعجزة على صدقه ، كأن يقول أحسن إليهم رسول فلان إليكم وعلامتي أن يحرك رأسه يد لعله كلامي . فرب لم يفعل ذلك من سكن رأسه مثلاً لم يدل هذا التمسك على صدقه ، وبكسر ألا يدل هذا على كذبه . ذهب بعض المعتزلة إلى ذلك ، إلا أن القاضي لا يرى هذا الرأي باعتباره أنه تعالى إذا أرد تكذيب شخص ما فإنه يمكنه أن يفعل ذلك بأن لا يظهر المعجزة عليه لا بأن يحدث شيئاً آخر

٤ نفسه نعادة وعادة أو فنانون عند الكلامين ، يستعز في النفوس من الأمور المكررة بمقبولة عند الصانع «سليمة» أي ما ترتب في أذهان الناس من أن صوره معينة تسير في نظام معين ان العادة ثابته مستمرة على محراها ، لا تنقص ولا تغير . فتنوع الشمس لا يكون إلا من المشرق ، والشماء بالدواء ، وأما بالناس ، لكن الذي أجرى العادة يستطيع بنفسها وأكثر ما تنقص العادة إذا كانت معجزة لبي . وهكذا هو ادعى أحدا النبوة وجعل معجزة طنوع «شمس من مشرقها وعروها من المغرب لم تصح دعوه ، ولم يدل وقوع ذلك على

(١) انظر بحث الله في فني ١٥ - ٥٦ ط

صدقه لأنه ليس فيه انتقص للعادة

والعاده معتبره ما والتي يكون انتقاصها معجزاً هي التي يكون من فعله تعالى أو ما يتصل بفعله ، إذ لا يحتاج لأفعال العدد في هذا الباب ، وبح أن تكون بما هو معروف لدى القوم الذين تظهر عندهم فلا يصح مثلاً أن يجعل الله تعذيب غير ومسالمة أذكر وتكبر معجزة لأمر معبوة عن الناس

سبب لنا من ذلك أن مزية الإعجاز ، هو انتفاص العدة أو التناوب وهو أمر يختص به الأنبياء ، إلا أننا نلاحظ بين الناس ما شبه معجزات ويظهر على أفراد لم يدعوا النبوة ، كما نلاحظ في سحر وخيل والكرامات فما هو الحد الذي يهمل بين هذه الطواهر وبين ظاهرة المعجزة

مكرر القاصي نقص العادة إلا بالمعجزة ، ويرى أن كل ما هو سواها من نوع الخيل واللبس بأبصار الناس وعقوضهم ، وقد هاجم الاعتقاد بالسحر وخيل في باب طويل من الجزء الحادي عشر من إلهي وشرخص سب هذا الهجوم لانتقاد شذوذ من عدد من مفكري الإسلام الذين يعتقدون بالسحر ناقصاً للعادة ، وعلى رأسهم الإمام الرادي الذي خصص لذلك فصلاً هاماً في تفسيره الكبير

وبن كان القاصي عرو وجود السحر يورود ذكره في القرآن ، إلا أنه لاحظ أن أكثر ما يتعاطاه السحرة من قبيل الشعوذة وحيله بما قد ينطلي على من ليس من أهل صناعه سحر ، ولا تنقص به عاده ما يسه ترى أن معجزة كل نبي هي من النوع الذي يتعاطاه أهل زمانه ، إنها معجزة لأهل الصفة منهم قبل الآخرين تنقصها للعادات ، كما هو الحال في معجزة عصا موسى

ما الكرامات التي فيها لأشاعة وتاريخية ومرحلة والكرامة وشبهة وعدد من شيوخ المعريه ، فقد ذهب القاصي إلى عدم حوار النظر إليها كمعجزات تنقص بها العادة لأن نقص العادة لا يكون إلا للشيء المعجزة تؤدي دورها في شئت لا يكون له رسالة وليس له يدعى من الكرامة مثل هذه الفئدة ، فما بعده من خصوصه ،

ويصعب ، إنه هو حار أن تنقص العادة على أيدي الصالحين ، كان الصحابة أولى الناس بهذا ، وهو في رأيه بما لم يحدث قط ،

وهكذا لا يجوز أن تجري الكرامة كنقص للعادة على أيدي الأئمة كما رعم السلطة ، ولا على أيدي الصوفيه والصالحين كما ادعى الخلاج وغيره ، كما أنها لا تجري على أيدي المحدثين ، صحيح (١) و (٢) ، وكان عدد من سيمان وأبو اهلل دها إلى ذلك ، لأن من رأيهم وقوع العلم الضروري يصححه بعض لأحاديث ، وهنا أن ذلك يرجع لعصمه المحدثين فجعلناهم حجة

إن المسأ الأساسي الذي يعتمد عليه القاصي هو أن الإعلام والمعجزات تدل على النبوات على طريق الانانة والتحصيل فلا تجوز لأمر آخر ، فلو أنها كثرت أو حوت على أيدي غير الأنبياء لخرجت عن أن تكون دلالة ، وما دام قد ثبت أن دلالتها من جهة الانانة فيجب أن لا يصح ظهورها على غير النبي ، وأكر أهل السنة أن تكون الكرامة فدحا في معجزات النبي وقالوا إن كرامه الأولياء معجزات للأنبياء

معجزات الرسول محمد (ص) أما وقد عصب غلبه النبوة والإعجاز بصورة عامة فقد دعي علينا أن نعرف موقف القاصي بما يجب أن ي محمد من معجزات

لا شك أن المعجزة الرئيسية للرسول عند المسلمين جمعها هي القرآن ، وقد فهم المعجزة أهمهم يذكرون معجزات الرسول غير القرآن ، إلا أن الدلائل تشير إلى أن هذه قون بعض المتطرفين منهم عممه حصصهم عليهم جميعاً ، وكثير ما نسب هذا

(١) انظر صاعد الكائن ١٥ ١ ، والفائق ٢٤ غير السببي بين معجزة والكرامة ، بين معجزة يدعي الكافر وأسلم وصحيح والفاسق ، والكرامة يراى القاصي ، ب - يقدر التي عن محمد معجزة من أ د بعد الله ، ولا يكون الكرامة لا في لأوقات انحصاره به معجزة يدعي ال د ويصليها والكرامة لا يقدرها الوي ، بحر الكلام الخبي ٤٣ د لم يجد عوني في كرم التي فدحا في النبوة د لا يقدر بها ادعاء النبوة ، الحيدة النظامية ٥٣ (٢) للقاصي دجوم عبيد عز الصوفيه وروطهم بالكرامات و د د مدوا ، نظر محي د بعدد (٣) قال عبادو واهدين ب معجز يصح على المحدثين عن رسول الله يسبح عند بعضهم

الاكثر للنظام الذي لم يقل تدبير اشتقاق القمر الذي ورد الإنشراح فيه في القرآن على أنه حصل فعلا^{١١} . وتأوله بأنه سبحانه مستقلا كدلالة من علامات القسمة . ولم يكن النظام وحده من غير الآية هـ التفسير

بيد أنه لن نحوص في تفصيل هذا الموضوع ، لأن القاصي وقف موقفه مخالف لكل من ينكر المعجرات التي أشار إليها القرآن أو حديث صحيح ، أو يوافر لعدم بها عن طريق الصحافة . وكانت له جولات موفقة في أحلام سورة وتشيت دلائلها ، وله في هذا الموضوع كتاب مشهور استحوذ على اهتمام المعين بالعقائد الإسلامية وكان له أثر كبير على كثيرين من جده بعده^{١٢} وقد سترك في القاصي موقف النظام من حادثة اشتقاق القمر ، وعدد جميع المعجرات التي يذكرها المسلمون عموم . كحادثة الاسراء والمعراج ، واقصص الكوكب . وفتال الدلائلة مع المسلمين في ندر وأحد

وعني عذبة خاصة عما يسمى بالإحار عن العيوب ، وذلك لرد على من وجهه منكرو النوبة . وعني وأسهم من الروندي - من هجوم على معجزة القرآن بحجة أنه ليس معجزة من حيث دلائله وقصة العاطة . وأنه لا يستحيل أن يوجد بين قصص العرب من يستطيع القوب عشه ، وأصافوا إذا كان القرآن معجزة لا يعرف لأنه غاية في الصفاحه فما وجه عجزه بغير العرب كانه من وعموم الاعاجم ، فكان أن اهتم القاصي بإيراد جانب الإحار عن العيوب في ودي القرآن أو السنة الصحيحة . وقد أورد في تنسب أمثله كثيرة من إخبار القرآن ونسبي عن حوادث معينة المستقبه وسرد حوادث الأمم الماضية التي لم يسجدتها تاريخ أو أدب ولم تعرف إلا بالقرآن ، وعرض لعقائد الأمم المختلفة على وجه عجيب من الدقة لا يصدر عن إنسان . وختبر عرض هذا الجانب من القاصي من أطرف ، عرفه لفكر الإسلامي حول موضوع النبوة إن لم يقل إنه أطرف جميع

١١ وان تعالى « قمر ال عند شئ القمر »

١٢ الكتاب هو « سبب دلائل نبوة سيدنا محمد (ص) » وقد صدر عن دار الفقه والتوجيه والارشاد في بيروت

وأخيرا لقد وقف القاصي وقفة خاصة عند معجزة القرآن . وسقف معه قليلا لما لمعجزة القرآن من أهمية كبرى في حياة المسلمين والفكر الإنساني . ولما أثاره إبحار القول من آراء والمحدثات

ما هو المعجز في القرآن ؟ اللاجدة على هذا السؤال لا بد من سبب من سبب من الآراء^{١٣}

١ قال لمعجزه إلا النظام والقوي وعباد السموات ، وعجز القرآن هو في نظمه بعرب المخالف لنظم العرب ونثرهم

٢ - وقال بعضهم إن الإعجاز في كون القرآن على درجه عالية من البلاغة والفصاحة والنظم بعرب والإحار عن العيوب مع كونه عليه السلام أمم لا يعرف القراءة والكتابة

٣ - وذكر آخرون ، أن إعجاز القرآن في عدم اختلافه وباقصه

٤ - سما مال النقص إلى أن وجد الأعجاز في القرآن في تحديه العرب أن يأتيوا بمثله وعدم استطاعتهم ذلك ، وقد أعطي بعده الاستعداد بعرب مثله . تعود كلها من فكرة واحدة هي - صرف الله عن من معه قصه

أ قال النظام إن وجه الإعجاز في عدم استطاعة العرب معه فيه القدر ليس لأنه مستحيل عليهم سلاطهم وقصصهم . ولكن ذلك لله صرفهم عن ذلك وسر الصفة نأه صرف الدواعي . أي سبب الدواعي والدواعي من معارضة نظم القرآن

ب وقال من حرم إن معنى الصرف ، الله مع خلق من القادة على معارضة ، إلى مثل هذا حول ذهب الإمام الخميني

ج وقد إن المرضي إن الصرف كذلك ، أسهم الله عنهم التي محجوب إليها للمعارضة

١٣ ١ - عبد بن جابر - بين القاصي بين والبحر ٢ - ٥٧ و ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦

أما عند التقاضي فإن إيجاز القرآن وحيثية في ثلاثة أمور
- التفصاحه والبلاغه واسطعم العرب

٢ - لإيجاز عن العيوب

٣ - انتماص العادة به إذ لم يخرج من العرب نظم أو أثر على هذا المنوال
ويستحيل عندهم ذلك مع ما فيهم من التفصاحه والبلاغه

وهكذا فإن كثرة القرآن معجز لا ينمى في حرية أو وصف واحد من أوصافه.
لأنه معجز تكليفيه ناسطم العرب ، والبصاحة البديعة ، والإيجاز عن العيوب
والأمم البديعة ، وأخير ومن كل شيء هذه الحدة خاصة التي يغترى كل نسل
مقرؤه بشيء من التأمل والتفكير

وقد نذكر بعض أن يكون لإعلام بعيوب إيجازنا لانعدام عنصر تحدي
الناس به ، وقد لا نجد من هذا العنصر في المعجز ، لكنه يتواءم مع القاصي ،
ولذا يكون التحدي دائماً عنصراً من عناصر المعجزة^٢ إذ كثيراً من معجزات الرسول
خلو من التحدي بالإتيان بمثله ، كتجيب الخدخ ، وإطعام العدد الكثير ، ونبوة
أن انتماص العادة للمعجز هو في حد ذاته أقوى تحد بلاسار

وعارض تقاضي أن يكون وجه لإعجاز صرف الدرس عن القرآن مهما كان
تفسير هذا لصرف ، لأن الإعجاز حينئذ لا يكون في القرآن نفسه ، وإنما يكون
في بصرفه عنه ، والتحدث عن إيجاز القرآن لا عن معجزة البصرفة

وغير ما أن يشهد بهذه المناسه إلى حفظ ما فيه البعض من أن يقول : بصرفه
هو نتيجة منطقية لمؤامره على قرآن ، وأنه بسبب ذلك لم يكن إيجازه عندهم
بلاغه أو نظمه

فمنذ خلق القرآن لا يجمع أن يكون من وجوه إعجازه البلاغه واسطعم العرب ،
فإذا كان القرآن محدث من الله هو الذي أحدثه ، وضروره لإعجازه لا يختلف ،
نفس على قوله ، رأيه من ب عددا من المعركة ومنهم التقاضي لم يخلو الأحدث

بالصرف كوجه لإعجاز القرآن ، بينما يجد على العكس من ذلك أن كثير من
أهل السنة ومن لدى تقدم القرآن أخذوا مبدأ البصرفة كالأشعري وخوئي وبني
حرم وغيرهم

وأخيراً فإن التحدي بالقرآن ما يزال قائماً ، ودواعي معارضه عند الناس ما تزال
موجودة ، والقرآن يتحدى الناس حتى يوم القيامة ، ولكن أحداً لم يستطع ذلك ولن
يستطيعه أبداً إلا الناس قد يستطيعون تركيب الجملة واللفظ كما استطاعوا تركيب
الجملة ، ولكن ليس من بعد عن إعطاء اللفظ والجملة وإخلاقه وحده وحياته سوى لله

وظيفة الوحي وعلاقته بالعقل :

لفكري الاسلام آراء متعددة حول وظيفة الوحي ، فالأشاعرة وأهل الحديث
يقولون إنها أساس التكليف ، فلا تثب الأحكام والمعارف والبداهة إلا بواسطتها ،
إذ لا واجب إلا بالوحي ولا حسن ولا فصح إلا به

ودهد بعض معتزلة إلى أن وظيفة الوحي محصور في الكشف عما أنسه بعض
من أصوب الأمور ، ومبادئها وإثبات القيمة الأخلاقية بعض الأفعال المشكوك في قيمتها ،
دول إعطاء قيمة حسنة لهذه الأفعال ، إذ أن لكل فعل قيمة أخلاقية ذاتية

وكعادته حارون القاصي أن يوسط مذهب إلى أن وضعه الشرع أو بسوء
بالإضافة إلى التحد ، تفصيل ما تقرر من جعله في العمل وفسر القاصي ذلك
بصولة إلى وجوب البصحة وفتح المسند منقرن في العقل ، لكنه إذا كان لا يستطيع
أن نعم عقلاً أن هذه الفعل مصلحة وذلك مقسده ، فإن من مهمة لأهل القدم
بهذا التعريف ، وبش لذلك نحاول لأطباء ، فقد تقرر في عقوب وجوب دفع الضرر
وجب النفع ، والنظم بين الفعل المناسب لتأمين ما يقرر في العقل

ثم حدد العلاقة بين العقل والبداهة على اعتبار أن كل ما يعينه بصروه العقل أو
ببصره فلا وجه لإضافته إلى السمع ، لأن السمع مرد فيه إذ هو ذو كذا ، وإنما

مصادف إلى ذلك ما لا يعلم لولا السمع^(١)

وتبدو الضرورة إلى النوبة إذا علمنا أن العقل لا يدل إلا على ما فيه استدلال عقلي معيوم ، فأما ما ليس هذا حده فلا دليل للعقل عليه

يقول القاضي هـ قد ثبت أن هناك أفعالا يكون خبر عنها أقرب إلى فعل الواحشات وتجب لتبطل . فالعلم بأنها أفعال ومصادف لا يتأتى منه الدين العقلي ، وذلك لاختلاف أحوال المكلفين واختلاف الأزمان والأمكنة وشروط الأفعال ، ولأن ما هو واجب على مكلف قد يخطر على آخر ، وما يحسن من أحدهم قد يفسح من لآخر . ومعرفة ذلك كله لا يكون إلا بالشرح ، وإلا فكيف تدبر العقول على أن الصلاة بلا ظهره لا تكون داعية إلى فعل الواحشات بل تدعو إلى الصيحية^(٢) ، وإذا حاولنا أن نحدد وطبيعة السمع من حيث الواحشات التي تشرها وبما يستطيع إحساسها بما يلي

١ - السمع يؤكده على الواحشات التي وردت في العقول بما يصرف الضرورة أو أو يصرف سطر والاستدلال كوجوب النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله فإن في القرآن واسطة تأكيد لهذا المعنى

٢ - به يحصل حسه ما فرزه العقول ، وللعقل كشف ابتدائي والقواعد والسمع يعين لأفعال الواحشة . فإذا ما تقرر في العقل وجوب شكر المصنوع وعبادته . فإن السمع هو الذي يدل على أعيان الأفعال التي بها سجد الناس أو سبى شربهم وأوقتها وأماكنها . ولشرح بين الأعيان ، والفعل يقرر الواحشات

٣ - ثم إن السمع هو الذي يدل على كل ما به علاقة بالسمع ، لأن لتعدد يرد من جهة المكلف . ويجب أن يتضح للمكلف ما قد كتبه ، ولا يكون ذلك إلا بالسمع ودلالته^(٣)

()	معنى	١٠
٢	معنى	٥
٣	معنى	٩٢

٤ - ويوجه عدمه لا يدل العقل إلا على ما لولا العلم به ما علم أن السمع صحيح ، أي أن العقل يعلم لفهومات التي تدل على صحة دلالة السمع ، وذلك كعلوم التوحيد والعدل ، ولا كتاب الفرع دالا على الأصل وهذا لا يجوز

وإذا نظرنا إلى الأصول خمسة سمع على هذه القاعدة يسبب لنا أن أصول أدلة العدل والتوحيد لا يكون إلا بالعقل ، والسمع مؤكده وكشفها . أما الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن منكر وأصول شرائع هي أصولها هي الأدلة السميعة . ويرتبط على ذلك أن العقل هو أصل المعرفة ، وأنه الأساس لصحة السمع ، ويجب أن يتقدم عليه . فهل معنى هذا أن العقل مقدم على الشرع في مذهب الناصبي ؟ لا نفس ذلك . لأن كلا من العقل والسمع من الله ، فمبادئ العقل والعلوم بضرورة ، والحاصل الذي بحث لمكلف على النظر في طريق معرفة الله ، وبحق لأدلة السميعة واعتقده ، وجعل بمكلف بحيث يستصعب أن يستند إليها ، كل ذلك إنما هو من الله تعالى ، لكن بعضها يحصل مباشرة كالعلوم بضرورة والحاصل . وبعضها يحصل بالواسطة كالدلالة الأدلة الغيبية والسمعية ، وعلى هذا فإن مثل هذا القول لا يعد تحديداً لقدره الله ، وإنما هو الأمر الطبيعي الذي تستجيب معه نظرية التكليف

هذه هي نظرية النوبة التي يقوم عليها لإعلاء السمع وبسط الأدلة السميعة . إما أن يكون بالنظر والقياس مما يشه البطار الذي يعرف به أدلة العقل والذي عرصد له آية ، أو أن يكون بطريق خاص به هو البحث في الكتاب والسنة والقياس والاحتمال مما يقع تفصيله في كتب أصول الفقه

الفصل الثاني

البحث الأول : تمهيد في حقيقة المكلف

(الله) المكلف الحكيم

البحث الثاني : (العالم)

البحث الثالث : الذات الإلهية

البحث الرابع : الصفات

البحث الخامس : صفات الذات

البحث السادس : صفات الأفعال والمعاني

البحث السابع : صفات النفي (ما يجب أن ننفيه عن الله)

البحث الأول تمهيد في حقيقة المكلف الله المكلف الحكيم

ذكرنا أن نظرية التكليف تعتمد على وجود مكلف ومكلف . لأن التكليف قولاً وعملاً يتطلب وجود طرفين . ثم أشرنا إلى أن الله يحمس منه تكليف الخلق هو الله . فهو وحده الذي يصح منه التكليف بكونه هو عني خلق الإنسان حياً قادراً متمكناً من فعل ما كلف به . ولأنه قادر عني أن يحريه على فعل ما كلف عما يستحقه ، ولا يستطيع ذلك إلا الله ولا يصح من غيره الإعلام^(١) والتمكين ومجاره عني أحد بني يستحق بالتكليف^(٢) وأما ما ورد بين الناس من مكليف بعضهم لبعض فإنما هو عني سبيل سداد المصالح لا على وجه التكليف

ولأن يحمس منه تعالى تكليف الناس لأن التكليف من فعله وكل ما كان من فعل الله فلا ينقص عن المحس لأنه لا يفعل عث ، وأما وجه حسنه مما فيه من تعريض للمكلفين منافع عظيمة لا طريق للوصول إليها إلا بالتكليف

(١) لإعلام بكونه الله المهيمن به - والله - وبعبارة أخرى : معنى جعل مكلف عث يستطيع أن يستغل عني ما كلف به ، وليس القصد وجود أدلة لهذا - بل عمدة مع ثنتين للحي ٢ ٢٨٥

(٢) عني ، ٣٩ ب

٤ ولم يشأ أن يصي أن يكون الله أمر بالشئ ما هي عن صده لأن مدحه
منكسر برأيه هي لا علام ولا حجب وقد سب هذا القول هجوما شديدا من
الأشعره (١٣) كما أنه م شرط أن يكون لله مريداً يفعل ما كيف حلا بعد
حاجته إلى شيء فله منى : ده أولا أعني عن تكرار لازادة من وجود

٣. مصوب المذبح للامانة ٢٢
 يشرح في الامانة في و يكون مكتوب على قاع في نشأ
 في طبعه

لكل المصحي ومعناه الصبر عموم لا قنود هذه الآراء وروايات وجهه
حكمة ما ثم في تكليف هؤلاء جميع المؤمنين والكافرين ولا يفتدح حال
المؤمن عن حال الكافر إلا في أن أحدهما قد علم من حابه أنه حار ما كلف
فيستمع به. وأن الآخر خلاف ذلك وقد لا يؤثر في وجهه لاحتسابه لا يظن

[illegible]

بين علمه وإرادته لإيمان مؤمن أو كرهته لكفر الكافر والغرض هنا لم يخص
سبب التكليف وإنما حصل الكفر من حتمية المكلف ، والا كان العقل والحواس
وكن قوى الإنسان سدا للمصرة ، فالدني سبب حلاك المكلف كفره وليس نفس
التكليف ، لأن التكليف لم يرد عن كونه ممكناً من شئ الذي هو الثواب . ومن
الكفر الذي يصير سبباً لملاكمة ، ولا اختصاص في سببها بأحد ، وإنما
الاستحصاء من الإرادة والاختيار وهذا من المكلف

وقد تعرض عن ذلك أن يقال هل عبي على الله بمائة من نعم أنه بكفر ؟
إن يقال بل بالأصح وهم أكثر العداديه يعتمدون ذلك أما المصربه فقد أنكروا
هذا القول لأنهم لا يعتمدون وجوب لأصلح على الله ، وأما (يوعى) على الله
أن يجب من هذا حاله أو ينعى

وهذا سؤال آخر هو هل يصح منه معنى ردة شهوة المكلف إذا علم أن
هذه الردة سيؤدي إلى مشقة + احتلف المعتبر في هل يعد هذا من باب التمكن
والمحسن ؟ ثم هو من قبل المستعدة فيصح وقد . له أو هاشم والخاصي من باب
التمكن ثم يظه أن ردة الثواب في حاله ردة الشهوة . واعبره أو عني من قبل
مستعدة فهم غيره

ثم عبي أن نعم العنوم التي ستقر عبيها التكليف حمة ، والعنوم التي عبي
عبي معرفتها بالنسبة إلى متعلق المكلف حكيم . إن حملته هذه عنوم أربعة هي
العلم بالمكلف وبوحده . والعلم بعداه وحكمه . وحي وجب هذه العلماء
وجوب العلم بالثواب بالعقاب . وسبب هذا لأخبر أنه من اللطف في تكليف
المارة ثم عبي لأفعل التي كسبها لمارة فعلاً أو ترك لأفعل لمطلوبة . المكلف

إن نعم بالله وبوحده وعنده يسوق سائر لأنواع لأنه الأصل فيها . وأما عن
تعنى عنوم العبي والتوحيد ببعضها حسب نظره ليتكسب . فرب أن ما يجب أن
يعلمه هو كونه تعالى قادراً يستطيع أن يوصل الثواب والعقاب إلى المستحق ثم أن
يعلم كونه عبي لأن العلم باستحقاق كسب مكلف ضروري لإيقينه به . ثم نعم

بكونه حياً حتى يعلم أنه عبي عن ترك الثواب والعقاب . ثم نعم بكونه سميعاً
بصيراً وإلا حازت عليه لأفعل فمبعت قدرته وجورت عنه العجز ، هذا بالإضافة
إلى أن هذا مع العلم بكونه قديماً ، ثم نعم بكونه موجود وهو ضروري معرفته
قديماً والحاجة إلى معرفة أنه قديم يثبت أنه عالم بدينه وفاد . ثم كونه
مبدرك فلا يصح كمرده لأنه يتعلق بكونه حياً . وأما الصفة بذاتية أو الصفة
الأخص التي يقول بها القاصي عجا يا أما هاشم فلا دخل لنا باستحقاق الثواب
والعقاب . ولا ضرورة بالثاني معرفتها من المكلف . وأما وجوب معرفة صفات
الشيء وذلك حتى تمتع مشابته للمحدثات وإلا حار العجز والحاجة عبيه فمبعت
قدرته على إبطال الثواب والعقاب لمستحقيه

وترتب علوم العبي على معرفة الله تعالى . وهي ضرورية قبل العلم باستحقاق
الثواب والعقاب . لأنها لا نعم صحة إثباته الله وعونه إلا بد . عبي أنه لا عمل
التمسح ولا عمل لا واجب

وهكذا سظم جميع عوثر بعدد والتوحيد حسب نظره التكليف مستحقة
مع تعرض منه . وهو التعريض للثواب والتمسح

أما انطريق إلى عصيل ما يدرم للمكلف من عنوم العبي وبوجود
بصر والاستدلال دون سواه . مع ملاحظة أن الله نعم حمة ، بضرورة وبعبارة
الاستدلال . ذلك لأن كلاً ما يدرث ضرورة وجود مؤثر أو محدث للمحدث ،
وأي الخلاف في حصة هذا المؤثر وتفصله . هل هو علة بوحده أم هو مع
نورا . أو حمة . وهذا هو الذي لا بد لتخصيصه وتوصيحه من النص

بعد أن المعرفة بالله وكونه واحداً يعتمد على مقدمات ، هي معرفة نعم تامة
من جوهر وأعراض . إذ لأدنه على ثبوته لا تتم ، لا . علم بهذه الآ
لأنه تعتمد على أفعال الله ، وهي تتعلق بمادة ضرورية يعرفها كل عقل وهي أن
لعمله فاعل ومحدث . والعلم هو فعل الله . وسلك قدم القاصي معرفة

وقد حاول في هذا الفصل أن يجمع بين عنوم العبي والتوحيد ومن أحسن ذلك

أدرجنا في علوم التوحيد بحوث صفات الأفعوان إلى جانب صفات الذات على اعتبار أن علوم التوحيد إذ كانت تعمق مدائقه تعالى فإن علوم الهدى تتعلم أفعوانه.

على هذا فقد جاءت بحوث رئيسية لهذا الفصل على النحو التالي :

(١) العلم

(٢) ذات الله أو المكلف

(٣) صفات المكلف الحكيم

لبحث الثاني العلم

تختلف طريقة الكلاميين عن طريقة الفلاسفة في دراستهم لله والعالم . فقد بحث الكلاميون في طبيعيات من حيث تدل على النفع ، سيما نظر الفلاسفة فيها على أنها كائن موجود . وتناوب الكلاميون الإلهام من حيث يدور الموجود على الموجود . فيما نظر الفلاسفة في الوجود المطلق وما يقصده بـ "الله" والذات كـ "ب" داسة معتزة عموماً للعلم الطبيعي من خلال أدلتهم على ثبوت الله

وقد سب بعض مفكري الإسلام إلى التفلاتي أنه أول من وضع المقدمات لعقيدته لعدم الكلام . كـ "ثبات الجوهر النمر والخلاء والنفس" بأن "هـ" لا يقوم له "هـ" . إلى آخر هذه البحوث^(١)

لكن الواقع يشير إلى أن لمعزاه كانوا أسبق في وضع هذه البحوث ، فقد سب القاضي ذلك لأي دليل العقلاني وتأمله هو مع شيء من التطعيم والقصير . فجعل بحوث الطبيعة ممدمة لأب التوحيد من حيث أنها ته على وجود الله . على أنها ممدمة وكل بحوث بحاجة إلى دال

(١) مقدمة جـ ٣ ، ٤٨

(٢) جـ ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦

وكعادتهم ، اختلف رجال المعتزلة في نظرتهم إلى العالم ، لكن آراءهم في هذا الموضوع لم تختلف كثيراً عن آراء سائر مفكري الاسلام ، وكان يجمع بينهم عدد من المبادئ أهمها ، الاعتقاد بأن العالم وجد من قبل الله بأجل ، وإن الله خلقه من العدم . وإن العالم لما كان محدثاً فهو متناه ، ولذلك فإن معظمهم بنظرية الحرة الذي لا يتجرأ أو الجوهر المفرد التي تبدو أهميتها ليس في الاستدلال بها على الفاعل وهو الله محسب ، وأما لأنها من الأدلة على حدوث العالم أبصاً . وهكذا فالمسألة الطيبة تتلخص عند القاضي بالعبارة التالية : الله قديم وحائق للعالم ، والعالم محدث مخلوق من العدم ، وسنبحث فيما يلي تفصيل هذا الرأي

إن في العالم ينقسم إلى قسمين كبيرين

١ - الموجودات

٢ - المعدومات

والموجودات نوعان : أ - ما لا أول له ، ولا تنصف هذه الصفة على الحقيقة لا الله الذي لا يجمع بينه وبين الموجودات شيء إلا الوجود لتمييزه بالقدم . ب - ما يكون حاصلاً عن أول وهي المحدثات

والمحدثات كذلك على نوعين ١ - الجوهر ، وهي كل ما يتميز عن وجوده ويكون منفردة أو محتمة في أحسام ٢ - والأعراض وهي الموجودات التي لا تتميز عن الوجود ، أو هي التي تعرض في الوجود ولا تلت كما نثبت الجواهر (١)

ونيث نظرة سريعة على كل من الجوهر والأعراض

الجواهر : الجوهر في اللغة أصل الشيء ، ويقال جوهر هذا الشراب طيب ،

(١) ذهب أبو القاسم إلى أن في الأعراض تماثلاً ومختلفاً وحكي عن عدد في الأعراض ما لا حاد مبرها على أساس أن سمات مختلفات مختلفات وهو عرض والمرض لا يحل في عرض ، وقد علق القاضي بأن هذا عند أبيه ٤ ١٢١ و

أي أصله الذي أحاط به

وقد عرّفه القاضي بأنه مانه غير عند الوجود ، ويقصد بالتحير ما يختص بحال لكونه عليها يتعاطى بالانضمام غيره إليه ويشع قدر من المكان (١)

ويختص الجوهر بصفات أربعة هي ، الجوهرية والتحير والوجود والكيونة في جهة ما ، واختصاصه بصفة الجوهرية لذاته فقط ، أما تحيره فمن مقتضى صفة ذاته ، وجوهره يكون بالحدوث وهو من الله . وكونه كائناً في جهة يعتمد على كونه متحيراً ، وعني عن الإشارة أن هذه الصفات تختص بها آحاد الجواهر أي الجواهر قبل اجتماعها مشكلة لأجسام لأنها حينئذ تسحق صفات أخرى غيرها كالحياة وسواها

إن التحير شرط أساسي في إثبات الجوهر مخالفه أصحاب المذهب يقولون بإمكان تحرد المادة عن صورة . ولذلك لم يخر القاضي أن تكون هذه الصفة عارضة عليه بالوجود والتحير هو الذي يوجب الخلق وما ترتب عنها من أعراض وأكوان مختلفة ، كالاتحاد والافتراق والحركة والسكران . وجود أن جوهر من جميع ما يصح أن يوجد فيه من نون وضعه وأخيه إلا أنه مستحيل أن يوجد عارياً عن الكون لأنه لا محور وجوده غير محير ولا يكون متحيراً إلا بالكون (٢)

وإذا تسامنا عن الذي يدرك من الجوهر وكيف يدرك وحدنا ثلاثة آراء أحدها يقول بأن الجوهر نفسه لا يدرك وإنما تدرك أعراضه وهذا هو الصالح والآخر يرى أن الجوهر هو المدركة والأعراض لا تدرك وهو رأي الكلاية . أما القاضي وأبو هاشم ومن وافقهما كرس متوياً فقد أنكروا أن تدرك الجوهر إلا مع

(١) نظر التذكرة لابن مويه ٢ ب ، وقد سطر آده في حو العام من هذا الكتاب صبيح أجره يعني لا أول ، وكونها مختصرة في تحقيق الأصول

(٢) الكون هو ما يوجب كون جوهر كائناً في جهة ، وبما يختلف عليه ، فمن بعض عقاب حيد وهو حركة ذات وجد عقب منه فهو سكون . ويتألف من سائر الجوهر وهو موجود في سائر حال حدوثه ، فإن حصل تحير هذا الجوهر آخر يسمى حدوثه . يعني أن لا شيء يسمى بغيره وبه عند التذكرة لابن مويه ٢ ب

لأعراض . وقد اشترطوا لإدراك الجوهر احتضاج حسنتين لا حاسة واحدة

الخبر الذي لا يتجرأ . هذا الجوهر يتحجر بوجود الكائن في جهه . هو العنصر الأول في تكوين لأحسام وهو الحد الذي ينفذ عنه تحركها . وهو مسميه الكلاميون . اسم جوهر لحد ، فانقاضي يأخذ برأي أغلب الكلاميين والمعه بوجود خبره الذي لا يتجرأ ، وهذا ما يدعونا إلى استعراض سريع لمعنى هذه بظرفه وفهمتها في تاريخ الفكر الاسلامي

عكساً أن يحدد رأي لاسلاميين في خبره الذي لا يتجرأ في الانتخاضات بديه .

١ - خبره الذي لا يتجرأ حسه . وهو يكتسب الأعراض ، ويعبري هذا الرأي للخالقي . فالجوهر متوجب هذا الرأي جسم صعب

٢ - ذهب أبو الطيب وهو أبو الفاضل ، خبره من مسلمين إلى عدم إطلاق أي صفة على خبره

ويستخلص بأنه في الجوهر أن الله بقدر على أن يفرق الجسم ويظل كل ما فيه من الاحتضاج حتى يصير جزءاً لا يتجرأ . وليس للجزء جسم ولا مساحة ولكنه يقبل الاحتضاج والمعرفة بغيره ، ويصح عنه الحركة والسكون والأكواب بجمه ويسره والانهيار ومماسه منه من مثاله ليكون جسم . ولا يجوز عليه اللون والطعم والخباه والقاربه فكل هذه من صفات لأحسام . والجوهر القوي عنده مثاله النقطة الهندسية التي هي أساس لخصه برأيه

وقد كان يمثل هذا القوي في الأجزاء عدد من فلاسفه لحد وانود . كدعوقريوس وبوسيبوس وأنتون . مع بعض اختلافات التي ستعرضها فيما بعد

٣ - واعتبره بعضهم بعض الصفات . ومن هؤلاء أبو علي الخجائي ، فهو يرى أن خبره الذي لا يتجرأ ليس جسم ولا مساحة ولا حجماً . ولكن

تجوز عليه الحركة والسكون والأكواب والمماسه والطعم والرائحة . ولا يجوز عليه الطول والسمك والنعيم والحياة والهدوء . وقد أخذ القاضي بهند الرضي وأصوب إنه القوي تجوز انهيار الجوهر بوجوده عن الجسم . وضعه وضعه بالتحيز لأن بصفه هي التي تصحح به إمكان الأكواب . كما أن جوهر في ذاته بديهياً ورؤية أي حسنتين كما ذكرنا آنفاً . إلا أنه يستحيل على جوهر القوي منه المحبوسه التي تنهي له كونه حساً . لأن ذلك لا يتم لا تتشبه مع خبره الأخرى (١) ومن صفات الجوهر عنده النقاء . فكل من وف بحد على عكس لأعراض التي لا تتقي وقتين (٢) . وتذكر بعض صراحته بغير خبره . وعبره محدود شيء معلوم ومحمّل في الأذهان . ومن هذا برأي عدد من مسيحيين (٣)

٥ - وأخيراً فقد منعت بعض مفكري الاسلام عن القوي خبره الذي لا يتجرأ ، ومن هؤلاء سبطام من المعبره . ومن حرم من الطهارة . وكل من حرم القول من الأوائل على حد تعبير ابن حزم (٤) فمن أي المقدم أنه لا خبره مع صغر لا ويختص بالتحرك أنما بالماهية . فليس في هذه جزء لا يتجرأ . ومن جزء انقسم إليه فهو جسم أيضاً (٥) وعلى هذا رأي عدد من فلاسفه الذين كارتسطو وبرميس وريون والروافين (٦) . ونسب هذا نسب الشهير سيني (٧) النظام موافقة الفلاسفة (٨) . وقد حاول القاضي أن يفسر المقدم بديهياً بكونه بانقسام الأجزاء إلى ما لا يمايه تتفق مع البطرية بعدمه عند التكلمين . فبأنه بانقسام الذي اقترحه المقدم على أنه انقسام بغيره لا بانقسم . كل قاضي عدد فذكر أن ذلك لا بد أن يؤدي أخيراً إلى القوي ، لانقسام بانقسم ما دم عد أقور

(١) لمقدار ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦ ١٦٠٧ ١٦٠٨ ١٦٠٩ ١

ويمكن وجود آخره بلا نهاية . وما يتصور إمكانه أن يوجد ^(١) .

أهمية القول باخوهر الفرد وأسبابه . كان نظرية خرم الذي لا تتحرأ أهمية كبيرة عند مفكري الإسلام إذ لم يقتصر عناؤها على جمهور المعتزلة . وإذ تنقها الأشعري ورسم لها حدودها مع من تبعه من الأشاعرة وغيرهم من الكلاميين . فمما كانت لهذه الأهمية عند هؤلاء جميعاً

١ . كان الخلاف يحول أن نحل -١- مشكلة التعبير والثبات في العالم ، وتفسير كيفية رباطه بالذات مع غيره حسب تقواين والأدسب التي حتى عندها ^(٢) . وفرض أن العالم يتكون من هذه الذرات البسيطة التي سجل بينها جميع الموجودات والتي تتحرك شتمعة فحدث يكون . وتتصل عن بعضها فحدث الفساد . وبرهان حررتها . ومكان هو خلق هذه الذرات البسيطة ^(٣) .

فمن في العالم إلا الله وهذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء موجودة فيه . وكل ما تراه من كائنات ليس إلا أعرض أو أحوالاً دته تعرض لهذه الجواهر . وكل ما يحدث من تغير هو أعرض لها . والله هو الذي أوجد الحركة واستكون فيها ^(٤) لا تتحرك به .

ولم تحر نظرية في تحديد موافقة غاصبي القصة

٢ . تفسير حدوث نعم ، وبالتالي ثبات وجود المحدث ، وقد كانت لأجسام من آخره لا تتحرأ . وكانت هذه الأجزاء لا تتحرك عن أعرض معينة هي حادثه نص . فكل جسم لا بد أن يكون حادثاً لأنه لا يستقر ولا يملك عي . ومن القواعد المقررة عند الكلاميين أن لا يسبق الحوادث ولا يخلو عنه فهو حادث مثله ويمكن نوصو به هذه نتيجة من وجه آخر . إذ ما من الأجسام تتألف

١١ . ما كذا

١٢ . ما كذا السعدي ٣٥

(٢) . ما كذا ما كذا ٨٢

من آخره لا تتحرأ فهي محدودة . والمحدود ممكن . والممكن لا بد له من واجب يؤثر في وجوده . وقد كان هذا مدركاً بين الأشاعرة والمعتزلة

ومع أن القاضي يعتمد على هذه الطريقة لإثبات الله إلا أنه لا يعتبر هي آخره موجباً لعدم معرفه الخلق . والله الذي يلزم عنه هو لقول قدم الأجسام ومن ثم نعم . من حيث أن اللاشاهي لا يصح وجوده . فكيف يعتقد حدوثه ثم يعتقد أنه بلا ^(١) .

٣ . تفسير عدم الله وقدرته . ما كان عدم الله محظاً لكل المعلومات فإن هذا موجب أن تكون آخره نعم والأجسام مساهية . وكذلك القول في قدرته . فما دام الله هو الذي ألق آخره جسم فيه يندر على تزيقها حتى لا يكون بينها شيء من تأليف لكن بعض الكلاميين لم يوافقوا على شطر الأول من هذه التصير . وهو تناهي لأجزاء والأجسام لأنه قد يؤدي من جهة أخرى إلى شبهة أن يكون علم الله محدود

٤ . تأكيد هذه الأجسام وعادتها . وما يرب عنده من معد حساسي وهذه رأي عامة مفكري الإسلام لا رباطه بعقله بعد وأجزاء . ولا صحة ما شنع به من ترويدي على الحفظ وألكره القاضي والمعتزلة . وقد داه العالم يكون من أجزاء لا تتحرأ معلومة من الله تدواتها فيه يمكن عاده . كما كان

٥ . حاجة العالم إلى خلق للتحديد وإنمايه بسمعه . وقد يكون هذه الصكرة أوضح عند متأخري الأشاعرة . وملخص هذا رأي أن لأجسام والأعراض القائمة بها والحركة والزمان . كل ذلك تألف من أجزاء لا تتحرأ متمائة لا تختلف إلا بأعرضها . هذه الأجزاء تتحرك في خلاء يمكن اخوهر من لا اجتماع والتفرق بسبب سبحانه بدخل لأجسام . وما كان لأجسام والأجزاء شتم على أعراض لا تتحرك عنها وكانت الأعراض لا يبقى سوى وقت واحد . فإن الله يخلق الأعراض

١٣ . ما كذا

في كل وقت ، يدّ كاتب الجوهر لا تخلق مفردة عن لأعرض فكان الجوهر
 مخلوق في كل وقت . وهكذا فإن الكون مجموعه من الجوهر بأعراضها والله هو
 الذي تسلك هذه الكون في مجموعته وأجزائه وهو الذي يخلق الجوهر بأعراضها خلقاً
 مستمراً في كل آن^(١) وهذه الطريقة تنهدم نظرية أرسطو بقوله المادة تقدم المحرك
 الأول ، بيد أن هذه النظرية إذا عطاقت مع آراء معتزلة عدد الذين يعترفون
 بالجواهر إلا بمعنى تحدد خلقها من الله . فإنها لا تتطابق تماماً مع أي الفصحي في
 نقد الجواهر أكثر من وقت واحد .

مصدر هذه النظرية في تحديد مصدر هذه النظرية آراء متعددة فقد ذكر
 بعضهم أنها اقتصرت من لودون ، ورغم البعض أنها هدية لأصل . وول آخر
 إلى اعتبارها فكرة خاصة بالمسلمين

والذين يدّوا هذه النظرية إلى فلاسفة اليونان كانوا على رأيين ذهب أكثرهم
 إلى أنها مستمدة من آراء ديونيسيوس وديموقريطس وبيقورس^٢ . ومن هؤلاء سينيلا
 ومبولث وذهب ديونير إلى أن نظرية الكلاميين أقرب إلى قول نكساعوس من
 منها إلى آراء ديموقريطس والنطشيين^(٣)

أما ابن كزور بنسب ومن هذه هو بن . فقد زعم أن مصدر هذه النظرية في
 المذهب الدرري عند اليهود . على حسب أن المعتزلة واليهود يعتبرون معدوم شيئاً
 وأن كلام الله تعالى أعطى الجوهر بغير أوصافاً متشابهة

والواقع أن النظرية الإسلامية قد كانت شبهة من بعض الوجوه نظريات مجتعة

إلى غيرها من الفلسفات إلا أن جوهرها مختلف . فهي تعبر عن مفهوم الوجودية
 بأن هذه تعقد آفة محكم في العالم ومصدر السر . بينما هي عند
 المفكرين للإسلام سمعة من مذهب روجي يؤمن بأن كل ما في العالم من وجود
 وحركة وهذه لا يتم إلا بردد شية ثم إن الجواهر عند الكلاميين يوحد في زمان وتنتهي
 في زمان ، وإلزام حدث وهي حادثة ، بينما هي عند ديموقريطس وغيره أرلية نقية .
 أصعب ذلك أن جزءاً من أعباء الفائلين به من لاسلاميين لا يوجد في الفلسفة
 «مجرداً» كما هو أي ديموقريطس . وبن هو متحقق في الأحكام كما أن
 النظرية لاسلامية مختلف عن مثيلتها الهدية التي عثلتها مذهب خينا هدي .
 لارتقاء وجود جوهر عند مسلمين دائم بقدره الذاتية لأنه فرع عنها . فبذلك الله
 قادر على كل شيء فهو قادر على تفريق جسم إلى مقدار لا تألف فيه ولا
 اجتماع

وعمل المفكرين من المعتزلة وحدوا أنفسهم أمام عدة نظريات في تحليل العالم .
 ولعنهم عرو شتاً عن النظريتين اليهودية والهدية . فأخذوا من هذا أو هناك آ .
 منفرقة . لا أنهم لم يقتبسوها منها فكرياً كما لا يمكن كون مذهب خاص بهم
 حتاتوه فيه في بعض التفاصيل وتعفو على سداً عام^١ . يؤكد ذلك ما ذكره من
 منه . نقلاً عن أبي هاشم والقاضي أشياء حديثة عن جزء لفردي ، إذ أنه لم يشر إلى
 الفلسفة الهدية . ولا إلى ديموقريطس أو مذهب الدرريين . وإنما أشار إلى مشابهة
 الجزء بقول فيفيدس بأن النقطة لا جزء لها . وروى عن أرسطو أنه أشار إلى أن
 الجسم ينقسم صولاً ولا ينقسم عرضاً لأنه مجموعه نقاط . وأن السطح ينقسم في
 خطين ، والجسم في أجناب ثلاثة كما ذكر أنه حكى عنه وعن غيره أن الخط
 له بعد واحد وانسطح به بعد . والجسم له ثلاثة أبعاد ، وكل هذا يعتمد على
 القبول بأن انقسامه جزء لا يحرراً ، وقد علق أبو هاشم على ذلك بقوله إن هذه الموافقة
 تقوله في جزء . وإلا فهو لم يقف على حدة بحيث أن يكون الخط وانسطح كجسم

(١) د بور ٨٧ ومقدمة مقدم الدرر للذو . بنس

(٢) وكان لاوود يقول بأن الشيء متغيراً من حيث هو لا من حيث هو . وهذا ما ذهب إليه ديونير
 وبنس من الناحية الدينية . وبعض من هذه الدرر قد وردت في كتابه الهدية

مفسر حتى أن آراءه في سحره قد وردت في بعض الكتب . لا سيما في كتابه الهدية

(٣) بن السفسف

(١) د بور ٨٧ ومقدمة مقدم الدرر للذو . بنس

في أن لها أبعادا ثلاثية ، ولم يشك بين بعض وبعض (١)

الأجسام الكلام على الأجسام متعلق بصفة الجوهر الفرد ، لأن الجسم عند أغلب الكلاميين والمعتزلة مؤلف من هذه خواهر

و يمكن تحديد الجسم بأنه أصغر جزء طبيعي له خواص وصفات معينة . على اعتبار أن الجوهر أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة يدخل في تكوين الأجسام (٢)

وستطرح أ عدد آء لاسلاميين في الأجسام على النحو التالي (٣)

١ منهم من جعل جزء الواحد جسما فسوى بينه وبين الجوهر الفرد ، وقال بأن الجزء حامل للأعراض . وهذا أي التصحي وجماعة من برافض . وعلى هذا الأساس وضعوا الله بأنه جسم وسحقوا من القضي لفظ المحسنة

٢ وذهب بعض المعتزلة إلى أن الأجسام أعراض . ومن هؤلاء النظام وصير . من عمرو وحفص الفرد بأجزاء جسمه . وإياه التصحي عن معمر أيضا وقد علق القاضي على ذلك بقوله « أن أي البقاء مع حصته مستحجم حركته في لأعراض أنها أجسام طبيعية . فلم يصح عنده من الأعراض إلا الحركة » وقد وافقه هشام بن حكيم في كون بعض لأعراض أجساما كالألوان والطعوم والبرق . ثم صرح وحفص ومعمر فإن ما عرر به من أن الأجسام خضوع أعراض لا يصح إلا إذا أخذوا برأي النظام أنها أجسام . لذلك فقد نقض القاضي رأيهم في أنه لا يصح القول بأن الأجسام أعراض مجمعة إلا إذا كانت لأعراض مد صحيح . ثم أن المعتزلة ويتخير . وكل هذا لا يجوز على الأعراض وفي محاولة من القاضي لانتفاء العذر طم من هذا النقض فإن عليهم قصدوا تقوم لأعراض تلك التي تصح عنها البقاء عندهم كاللون والطعم والحرارة والبرودة . دون لاكواد كالأصمغ ولا يفرق

(١) التذكرة ٨

(٢) مرجع السابق ٦

(٣) مقالات لأشعري ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١

الأعراس العرس لغة ما يقل لبنة ، و قد سمي السحاب عارصا . وحدده القاصي اصطلاحا بأنه ما يعرض في الوجود ولا يجب له من اللث ما للجواهر ، أو بأنه ما لا يشعل حيرا عند حدوثه ^(٢) ، وهكذا فإن أهم ما تتميز به الأعراس عن الجواهر هو النجس والنداء

١ أُنشِئَ جَمْهُورٌ مُعْرِضٌ وَالْأُيُودُ

٣ قال الطومار: الألوان أحسام لظلمة . ولم يثبت إلا حركة عرصا على ما هو مفهوم عند العموم . وعلى ذلك فإنه لم يثبت العرص إلا أنه الجسم نفسه أو جزء منه . فوجد جميع الأعراض سوى الحركة إلى الأجسام^(٣)

٤ وذهب مناجرو اليهودية إلى أبي فاما أبو هاشم والقاضي ومن
سبعهما فقد أُلحِقا لأعرص على أنها معن بوجوب حصول خواهر علي صلوات

الفصل في معرفة ما هو الحق في العلم والحق في العلم
أما الحق في العلم فهو ما هو الحق في العلم
والحق في العلم هو ما هو الحق في العلم
أما الحق في العلم فهو ما هو الحق في العلم
والحق في العلم هو ما هو الحق في العلم

(المصادر و مراجع) : ١- محمد باقر خايمي ، ٢٠٦ هـ ، المصلي لأبي حنيفة ج ٣ ص ٢٩

(٢١) معني " ٦٩
(٢) في هذه حكمة بمرآة وقد جرد هو وقتاً لمحمد بن علي لأعراض أثره من نفسه الور قيس .
ك حاور هو بن ر جمعة من بني القسفة هندية . بنو د توبه أي لأحر أب حطام عيش
ي يقف دوك كـ بـ صاب مع عود السمينة . قد أخذ عن جولة فكرهم أن اليوم مسجول
محي في ب حرد يد الكوا من الطلاء بـ بـ بـ . و جـ ١٩ . والله د ر ٢
ر د ٨

$$A \quad 4^3 = 64$$

154

والذين أشوا الأعراس ميروا بينها وبين الجواهر ثميرة وضحى ، فالجواهر تحب
والأعراس لا تحب ، والجواهر تبقى والأعراس لا تبقى ، والجواهر لا تحب في
غيرها ، ولا تحب في الأعراس

وأكثر الأعراس نرد في كتابات القاضي الأفعال بأنواعها المختلفة والأحوال
فعدد أن أفعال انعقاد وأفعال الله أعراس لأنها لا تنهى ولا تبدأ في غير مستمر
أما لأكون فهي حركة والسكون ، والاجتماع والافتراق والسكون مطلق " .
وعما أن القاضي من الذين يثبتون الأعراس معاني . فقد عرف الحركة بأنها
المعنى الذي يوجب انتقال المتخير بها من جهة إلى جهة . وعرف السكون بأنه
المعنى الذي يثبت به المتخير في جهة وقتين فصاعدا ، والاجتماع بأنه الكون في
محددين على سبيل القرب ، والافتراق بأنه الكون في محدين على البعد ، والسكون
مطلق بأنه ما ثبت للموجود عند وجوده

وقد اختلف المعتزلة في طريقة إثبات الأعراض ، فكان لأبي هاشم أما-
رته - إنها تثبت بالاضطرار وواقعه في قوله هذا أنو حسن الصري ومدرسته
يعمل ذلك بأن أحدا لا يشك في حصول أجسام في العالم في عباداء بعضها وأن
بعضها متحرك وبعضها ساكن . وقد مره أخرى إن الأعراض لا تعرف إلا
سدا لا أم القاصي فقد ذهب إلى أن في الأعراض ما يعرف ضرورة هو .
بعضه من تصرفات أو بصرفات غير من الأحياء مما يشاهده . أما ما يقع في اتحاد

(١) طبعه العاصي ٥٨، ص ٢٧، العائذ بالله من الشيطان الرجيم.

(٧) محيط ١ ١١ ١ والثبات للملاهي ١ ب

من الأعراض ، وما يتجدد منها في السماء والأرض . فإنه يعرف بدلالة^(١)

والأعراض على أحسن مير القاصي بينها على أسس مختلفة

١ - الأعراض من حيث المحل وهي نوعان

أ - ما محل في محلين وهذا لا يكون إلا في تثنية أي في التثنية جسمين أو جوهرين

٢ - ما محل في محل واحد وهو نوعان ، فمنه ما يخص كالمشهور والظن والاعتقاد . ومنه ما يكون في جزء منها كاللذات والسكران والاعتماد ونصوت

ب - الأعراض من حيث القاء وعنده الحركات لا تنفي على قوت أي الحس والقاصي أن تكون والطعوم والأريج والحياة والقدرة وحرره وبرودة والوطنة والسوسة والأكواب والتأليف هياكله

ج - الأعراض من حيث كونه علة مير القاصي بين ما يكون عنه لغيره من الأعراض وبين ما لا يكون . ومعنى أن تعرض عنه لغيره أنه يوجب به صفة ، وهذا كالأكواب فيما يخص المحال وكالمعاني التي ترجع إلى الجملة

د - أصل الأعراض اختلف المعترلة من حيث قدرته على الأعراض أو قدرته لله عليها

ومن أشهر أقوالهم ما ذهب إليه معمر من أن الله لم يخلق إلا الأجسام ، أما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام ، إن طبعاً كما يحدث الإحراق من النار وحرره من الشمس ، أو احتراق كحركة من الحيوان والسكران والاحتجاج ، ويظهر أن معمر أقام هذا الفصل تزييه لله عن مكان ، لأن المنكس يستلزم لتحريك والسكران . والله متره عنهم . فلو أنه قدر على حركة والسكران لانصف بها

(١) صحيح ١ - ١ ، والعائق لملاحي ١ ب

بكن فعل حركة في الأشياء لا يستلزم أن يكون لها فعل متحركاً . وقد رد القاصي عن معمر مسأ أن الله تعالى لا يخلق بالاعتماد أي بالاستناد على شيء . وإعاض حلقه بالاختراع والمباشرة ، ومن هنا حار منه القدرة على الأعراض . وحق أن الله بعض الأعراض جميعاً بالاختراع . باستثناء أفعال العباد

وعلى أساس هذا القول مير أن الحس بين نوعين من الأعراض ١ - ما لا يقع تحب مقولتها وهو من مقدور الله . وهي الألبان والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة والبرطوبه والسوسة والشهوة والنعمة ٢ - ما يدخل تحب مقدور وهي أفعال . سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال نصوت ومن أفعال الجوارح التأليفات والاعتمادات والأصوات والأكواب ، ومن أفعال نصوت الاعتدات والإردات والكركات والنظون والأطوار

وأخيراً هل تستحيل الأعراض أحداً ما والأجسام أعراض . م يبحث القاصي هذا الموضوع ويظهر أنه نفي هذا التحول . وإن عني الأمر متروك دائماً للقدرة الأخيرة فالمعترلة تقوى بنظم ثابت يقوم على غير كل من الجواهر والأجسام على الأعراض وثبات صفات كل منهما . وعلى عدم الله بالمحسوسات عندما ترك كما هي عليه ويشير كثير نادر إلى أنه يستحيل مثل هذا التحول بتسعين سبب طبيعي المنعق بحقيقة الجواهر والأعراض . وأسس المتأفيري المنعق بعلم الله بالأشياء على ما هي^(١) لكن لو تصور حصول مثل هذا التحول ، فإن هذا لا عني حدوث تبدل في علمه تعالى ، بل يكون لتحويل الحاصل هو ما تم في علمه تعالى منذ الأزل

المعلوم لم تختلف آراء المعترلة عن آراء منائر معكري لاسلام من حيث تفسير المعلومات إلى موجودات ومعدومات . لا أنهم احتفوا عنهم كثيراً في حذب معنى وجود المعلوم . ولم تقل خلاف المعترلة فيما بينهم حول هذا الموضوع عن اختلافهم مع الآخرين

(١) المير ١٢٠ - ١٢١

واين تسمية والعدد دي (١) .

لكن المنتسج لسحوث القاصي يجد أنه يهجم أصحاب الهيول ووقوعهم بدمم العالم في أكثر من موضع . ولذا فالأقرب إلى انصواب أن نعترله نحو هذه الفكرة من مطلقات أخرى تختلف عن المطلقات الفلسفية ، فقد تناوبوها على وجه الخصوص من خلال دراساتهم لكيفية خلق الله للأشياء على اعتبار أن الله يخلقها من العدم . ومن هنا كان ارتباطهم بالمعنى الحرفي للعدم الذي يشير إلى وجود في خارج وليس إلى مجرد وجود ذهني

حدوث العالم إن العالم عدد الكثرة العالمية من معكري الاسلام وخاصة المتكلمين منهم . يحدث لا قديم ، لأنه إذا كان قدما فقد انتهت قدره الإلهية في خلقه وإيجاده . فالاصفة إلى معصية هذا القدم مبدأ آخر وهو أنه لا يجوز إثبات قديم مع الله ، وإلا كان شركاً ، والله مطلق الوحداية .

عرف القاصي القديم بأنه الذي لا أول لوجوده ، والمحدث بأنه اسم الموجود سبقه عدم مطلقاً أن محدثاً أحدثه مع قرب إيجاده به ، ولا يختلف هذا التحديد عن رأي أكثر المتكلمين وإن خالف تحديد فلاسفة له (٢) . وإذا كان

١ (التبيين بلام ني ٣٧ وحر الكلام فلسفي ٣ ط ٤ ويشترحق قيد ٣٩ ، والنص لابن حزم ٤ ٥٣ . وبيده لا قدم كشبه ٢٣ ، والبير حذر ١ ١٥٢ . وألفريد حار الله ٥٨ ٥٩ ومنهاج السنة لابن تيمية ١ ٤ ، وأصوب الدين للبعداوي .
وهو ذكر لا عربي « يعني » يعني المعري ، هذه الصفات كلها مستفدة من الوجود ، ودا وجود يرد في صفاته شيء . هذا نصريح يقدم العام « وأما » حرم إلى ، معرته جيب يرعوب أن المصوم قدح وأنه حقيقة ردة لا متناه ، وفان بن لمصطفى التيماني ، ب قوهم مبي على ثوب الدروب في القدم ، و « هذا يعني » أنه لا يخفى شيء لأن الشيء ثابت في الابد والعدم ، وم يدي منه إلا التحيز عند صمد الوجود ، وسر تكريم ما بين هذه الفكرة بين الهيولي لأولية عند أرسطو من شيء تلك المدة ح من كل صم به ، والي يمكن أن نبين كل صورة عند الوجود

(٢) من س في وصف الشيء به قديم أو محدث ، كونه قدماً بحسب رة أو بحسب الزمان قديم حسب رة هو الذي ليس به مبدأ هي بدمو جودة ، والقدم بحسب الزمان هو الذي لا أول لوجوده أما يحدث حسب رة فهو الذي بذاته مبدأ لوجوده به ، ويحدث الزمان هو الذي لده به رة =

العالم يتكون من أجسام وأعراف وكان كلاهما متناهياً وحادثاً فالعالم حادث لا قديم . وحدوثه بالفعل والابحد وليس بالعقول أو الأفلاك أو الصدور والقيص كما أنه لا يحتاج إلى كمية كن ، وإنما يكفي لإثبات خلقه أنه تعالى قادر بذاته

وكان فلاسفة لاسلام انقسمو حول هذا الموضوع إلى فريقين أحدهما ينافع رأي أرسطو في قدم العالم ، ومنهم اناراي والفارابي وس سينا ، وثانيهما ينكر هذا الرأي وهم فئة منهم الكندي . وكان في الفريق الذي ذهب مذهب أرسطو من تانعه عروفته كـ راي . ومنهم من حاول التوفيق بين رأي أرسطو ونظرية لاسلام في حق الأشياء كـ الفارابي وس سينا

كان أرسطو هو تقدم العالم من حيث حركته ومدة وجوده . لا من حيث الامتداد الحسسي في المكان لأن التامتاهي لا يوجد بالفعل . وهو بسبب في هذه على فصاها يقرر هاتم . يستنج منها دون أن تؤيده صروره عقيدة وجوب قدم الحركة وهاتها ، وقدم مسحرك - انعام - وهاته ، وقد بسبب على تصاها دون بوهة كافيه ، ثم يجعلها أساساً لاستدلانه ، كقوله بقدم الهيول وهو بسبب أخيراً إلى فكره ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدر الحركة أو عدد حركته ، وأنه لا يمكن تصور بداية الزمان . فالإنسان يتحين زماناً بعد زمان والعام بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمن لا نهاية له (١)

حذف الكندي أرسطو ، وحاول أن يقيم البرهان على خطأ نظريته مطلقاً من مبادئ لاسلام ، ويجاريا لآراء متكلمين في عصره ، وكان دليله على حدوث العالم الدليل مستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو موجود بالعقل . وهو أحد أدلة المعرلة على حدوث العالم (٢) .

وقد كان « وه » يمكن ، كانت بديه من فيها معلوم ، وقد بطلت تلك الفقيه السجدة لادير
٣ ٣٥٥
(١) مسائل الجدي بمقدمة الذكور أبي ريد ٢٢
(٢) مسائل الكندي ١ ٦٢

غير أن البراري الطبيب لم يقف عند القول بتقديم العالم وإنما ذهب إلى وجود قدم . ٥ خمسة هي : البراري سبحانه ، والفهم الكلية ، والحيولى الأولى . ثم المكان والزمان المطلقان ^{١١} . وتعرض البراري بسب هذه العقيدة وبسب آرائه في عدم الاطمي عامة إلى هجوم شديد من المعصرة . فقد ألف أبو القاسم سلحي كتاباً خاصاً في الرد عليه . ونقده القاضي في أكثر من موضع من كتبه

وتدعي الفارابي رأي أرسطو محاولاً التوفيق بين قدم العالم كما عرّضه أرسطو وبين فكرة الخلق المقررة في الدين الاسلامي ، فبدأ إلى نظرية الفيض أو صدور . وجعل العقل من إصدار الله في غير مكان . والعالم فائض عنه ، قال ويكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يوجد لأن الله علمه بالفعل . كما يكفي أن يعلم الله ذاته التي هي عنه الكون حتى يكون الكون لكن مثل هذه القول يؤدي إلى عدم اعتبار ما يصدر عن الله وجوداً حقيقياً ، لأن الفيض مجرد عملية عينية وهكذا لم يوفق الفارابي في محاولة التوفيق

وواقع من سيد كلاً من الفارابي وأرسطو في القول بعدم العلم بمعنى أنه صدر عن الله منذ الأزل ، فقد عمل الله ذاته في الأزل — على حد تعبيره — فكان الكون مقارناً لله بالزمان متأخراً عنه بالذات والشرف والظن ^{١٢} . وذهب إلى ما يقرب من نظرية الفارابي في صدور العلم عن الله بواسطة العقول فالمعلوم الأول عن الله عنده عقل محض وصورة لا مادة فيها ثم يصدر عنه نفس الكنه وهكذا حتى تكتمل العقول العشرة . ثم يصدر العلم لا بالخلق ، ولكن بالفيض ^{١٣}

ثم افهم الاسماعيلية هذه النظرية متأثرين بالأفكار الفلسفية بيد أن القاضي رفض لأحد هذه النظرية لتي تكونت من مجموعها راء وديانة . أهمها رأي ألكسندروس في أن العقل أصل بوجوده ونظرية فطو . والملاسة

(١) سائل البراري

(٢) شرح في أبو منصور ٢٢٩

(٣) شرح في ٣ ٤٥

الاسكندرسة في الفهم وأراء بطليموس في تركيب الكون ^{١٤}

ورد على مقادير المقادير بتقديم كما يلي

١ قال أصحاب القدماء هو أقرون بأن الله محدث لأدى ذلك إلى القول بمحدثين لا إلى سواه . وأجاب القاضي عن ذلك بأن لتسلسل غير واجب لأن الفعل لا يوجد من جهة من كان قادراً عليه مثله في ذلك مثل الشاهد

٢ وفي رأي من قدم العالم أن تعرض حدوث العالم يؤدي إلى تحوير الدواعي والأعراض على الله . والله عي لا يخرج عن أن يكون داعي حكمته أو داعي حاجته . وكلاهما لا خور على الله . فلا حاجة لله إلى شيء . وليست الحكمة أكثر من العلم حسن حتى بعدم وانتفع العبره وهذا موجود فيما لم يزل وقد أحاط القاضي على هذه شبهة بأن داعي الحكمة لا يوجد بعقل ، أو بمعنى آخر إن العلم لا يجب للعقل . والله يعلم الحكمة من وجود الله العالم منذ الأزل ولكن ذلك لا يوجد أن يصح في الأزل . وذلك من شاهد فقد يعلم الإنسان حسن الصدق . ويصدق في وقت دون وقت

٣ وهو إن اعتراض استحالة قدم العلم يجب أن يكون لسبب ومن حيث لا أحد حجة من . فبما أن يرجع إلى العلم نفسه وذلك لا يصح ولا استحالة السبب في م ر ب . وإذا أن يرجع إلى القادر وهو لا يصح لسبب نفسه

ولا رى القاضي هناك أن يكون السبب راجعاً إلى صدور عي أن س أنه لو وجد جسم فما لم يزل يصيب المحدث قديماً . كما لا يرى مانعاً أن يكون السبب راجعاً للقادر عي سائر أنه لو وجد فما لم يزل فصح في كونه قادر لتقدمه عليه

٤ — وقال أصحاب القدماء لو كان العالم محدثاً بخور لا عي الله أن لا يكون عاد به في الأزل ثم حصل عاد بوجوده . ورد نقاضي عليهم بأن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده يد وجد

(١) مددب التسمية . ١٣ ٩٩

هـ - وأخيراً فقد رد القاضي على م أسماه حجة بعام وهي قولهم "لا توجد
دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة" . بأن هذا الدليل اعتماد على مجرد
الوجود وهو لا يصح ، ثم أن البيضة والدجاجة إما محدثان وهو الصحيح أو
قديمان فلا يصح أن يوجد بعضهما ، أو أحدهما قديم والآخر محدث وهذا لا
يصح ، لأنه لا يكون المحدث من قديم فاشترط أن لا تقسم ^(١)

وهكذا فاعلم من خلق الله ، أنه لم يوجد بالطبع إذا نظرنا إليه كشيء إلهي
موجب ، ولا ناقوس وانعقوب لأنه رأي غير معقول لا نظر ولا ضرورة ، ولا تأثيرات
الكوكب والأقمار لأن خلق لا يكون إلا من شيء وهو هذه حماديت

وخلق العدم من الله ليس ، لا لأن الله حي عام قادر ، وهذه هي الصفات التي
تطلب في المخلوق لا يكون وعلا ، أي أن المخلوق لا يكون بعول «كن» كما هو أبو
الهديل ، ولا معنى هو لإحداث ك رعم عدد والوطني ^(٢) وهو كان خلق الله
بعول «كن» ليكون تعالى لا يصح منه الفعل إلا بالكلام وهذا بطل ، فمعل لا
يحتاج في وجوده من فاعله إلى الكلام وإنما يحتاج إلى كون فاعله قادراً ، كما يحتاج
في وقوعه على وجه الانتظام إلى كون المفاعل عالم بكيفية الوجود . وفي وقوعه على وجه
دول وجه إلى كونه مرئياً ، ولا تأثير للكلام في كل هذا ^(٣)

أما الدليل على حدوث بعام فقد خالف فيه الكلاميون رد أنه لا يستند عليه
لا بالقول ، ^(٤) وذهب معظم مفكري الإسلام إلى حور الاستدلال على ذلك
بالعقل والسمع ، لكن معتزلة يرون أن الدليل على حدوث العام لا يكون إلا عملاً
لأن صحة السمع ترتب عليه ، فمن طريق معرفتنا حدوث العام نعم أن به محدثاً
هو الله ، ثم نعم صحة م أثره على عده من تكاليف

(١) شرح الأصول ، ومجيد

(٢) الفكرة لابن متويه ؛

(٣) البيان البعث ١٠١

(٤) مهجج السنة لابن تيمية ١ ، تحقيق تذاو ، رشيد

والمختلف المعتزلة في الدليل العقلي على حدوث الأكراد ، فذهب بعضهم
إلى أن العدم محدثاً من نوع عدم الضرورة ، ومنهم أبو الحسين البصري وملاحمي
وذهب معظمهم - ومنهم القاضي - إلى أنه يعرف استدلالاً

وأشهر دليل لديهم على حدوث الأجسام هو م إن الأجسام لا تنفك عن
حدث ولا تتقدمها ، وذلك كدب محدثة مثلها « ويعتمد هذا الدليل في
م م على أربعة فصايا هي

١ إن في الأجسام معني وأعرصاً كالاحتجاج ولا فري والسكون والحركة
٢ هذه المعاني محدثة

٣ الجسم لا ينفك عن هذه معني ولا تتقدمها

٤ إذا فري محدث مثلي إذا كان قديم موجب أن تتقدمها

وهذا هو دليل بطرح هذه الفصايا ثم سائر الكلامين

١ هذا الدليل يعتمد على حدوث الأعرص فلا بد من معرفة دلالتهم
٢

وهذه الأدلة م يلي

١ إن الأعرص محور عليها بعدم واسطلاح ، والتقديم لا محور عليه حدث ،
٢ فلهذا هذا بالمشاهدة ، فالمجتمع رد افريق بطل حتمعه ، والمتحرك رد سكن
٣

٢ إن الأعرص في حجة إلى محدث ، وهذا يلاحظ من حاجة أفعلا
٣ أنها هو ليس من قدرته من لأعرص فهو محدث من الله

٤ إن الأعرص تتحدد عن الجسم وهذا يدل على حدوثه ، لأنه لا بد من

إلى أن جوار الاعادة والمساء يكون بعض ، من حرم والقطع عليه فلا يكون لا نسمع^(١)

إلا أن خلاف كان شديداً حول صحة اعادة الاعراض وعندها ، فقد ذهب لاشعري إلى حوار مساء الاعراض ومن ثم أحد إعادتها ، وذهب بعض لأشعرية إلى أن من وراء العيد من الاعراض هي التي تحوّل إعادتها ، وحكى ذلك عن بعض العددية^(٢) وذهب أبو علي إلى استحالة عده ما يستوى في قدره عليه جميع القادريين كالتأليف وغيره ، ولأبي هاشم مذهب في جواب الفعل بوقوع من الله سبب قبل في الجامع الكبير به يصبح منه إيجاداً لبدء ، كما ذهب في الأبواب إلى أنه لا يصبح أن وحده إلا عن السبب نفسه فكأنه يميز في الرأي الثاني من ما يكون منه نادراً فصيح إعادته بالسبب نفسه ، وما لا يبقى منه فلا يصبح إعادته لأنه لا يجوز أن يجعله الله بقاء

وقد وافق فاضلي الفصاة أن هاشم على رأيه الثاني في المعنى ، ثم عارضه في المحيط ، وأوجب أن يجتمع إلى الشرح السابقة أن لا يكون تعرض و الفعل متوالياً أصلاً سواء كان سبباً نادراً أم غير نادراً ، ويمكن أن يلخص رأي الفاضلي فيه يصبح إعادته أنه - يجب أن يكون نادراً كخواهر والاجسام ، وأن يكون من فعله معنى دول غيره - وأن يكون مبدأً فتم يحل إعاده لا عرض ومهدود العبد ، إلا إذا وقع من الله أو كدت متولدة عن سبب والخواهر والاحياء نعود والحالة التي وجدت عنده من العدم وهذا ما يفسر لنا قول الفاضلي أن المعاد يستلزم له صفة اريد من الوجود المتحد^(٣)

القاضي ومبدأ الختمية . ويلفت بحثنا عن رأي الفاضلي في العلم لأنه

- (١) أشار الفاضلي إلى أمثلة كثيرة من آيات الأحاديث الواردة في معنى العلم وكذلك من الحديث في الآية ٦ ص ٥
(٢) محيط ٢ ص ٢٧٦
(٣) الفلسفة العربية ١ ص ١٥٦

من الإشارة إلى موقفه من مسألة في طبيعة العلم يرى الفاضلي أن العالم يسير حسب قوانين لا تتغير ، وأن عناية الله به انقطعت بعد أن حركه وخلق قويمه ونظامه

فذهب البعض إلى اعتبارة عموماً أهم معتقود بهذا الرأي متبعين فلاسفة المواقفة في قولهم عمدة مطلقه وقوانين ثابتة كصحيح لما جمعت الموجودات سوى الله ، لأنه ليس حلاً صريحاً ولا ناساً ، لأنه يفعل بحتاه

ومن أهم أسباب سببه هذا القول للمعتزلة هي قول المعتزلة بالعنه والاسباب - وقول القدماء بالحكمون ، وآراء المحظ ومعه في المعاني والاعراض - وسبب من هذه الآراء ما حار حتى يحدد موقف الفاضلي منها ، وسبب لنا أن الفاضلي لا يوافق على أي رأي من شأنه أن يؤدي إلى المساس بمعية الله وعنايته فبمسره للعام

الحركة - الحركة في رأي المعتزلة صفة كنسها لأجسام وخواهر من الوجود - إذ أنها لا توجد في العدم والجسم في ذات حقه من الله لا ساكن ولا متحرك - وإنما يتحرك بحسب الحركة فيه ويسكن بحسب يسكن^(١)

وقد حدد أبو هاشم الحركة في تنقل الجسم من المكان الأول إلى المكان الثاني فقال : يسكن في المكان الثاني - وعرف السكون بأنه لث الجسم في المكان زماناً متساوياً ، وهكذا فإن الحركة مستلزم مكانين وزمانين - يسكن لا يستوجب السكون إلا مكاناً واحداً وزماناً - وعند الحاشي أن حركة ويسكن كون وان الحركة يستلزم انتقالاً بل هي رواها لأنها لا تنفي في الوقت الثاني

وذهب الفاضلي إلى إثبات معان هي الاكوان ومنها الحركة والسكون ، ولم يجوز أن تكون الاكوان مجرد أوصاف وأحكام^(٢) - فالحركة هي المعنى الذي

(١) خلاص ٢٢ - ٢٢٥

(٢) الفائق للإمامي ٦ ب وشرح لأصول ٧

يوجب انتقال المحصل ٣ من جهة إلى أخرى والسكون هو المعنى الذي يثبت له المتحيز في الحيز وقتين فصاعداً. وإذا كان أبو علي قد اعتبر أن الحركة لا تكون إلا حركة والسكون لا يكون إلا كدث فإن القاصي آخر أن يوجد حركة ولا تسمى حركة لأنها لا تسمى حركة إلا حين توجد عقبة صدها الذي هو السكون وبم ٣ حصول الجوهر في مكان عد أن كان في غيره عن أن لا يفصل سهم فاصل. وقد فصل لعدم بين الحركة والسكون فإنها لا تسمى حركة. مثال ذلك أن يكون جوهر في حيزه ما فعدم ثم بعد إلى غير تلك الحيز

وكانت الحركة عند أرسطو ستة أصناف هي الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة. وقد اتفق أبو الهذيل على اثنين منها هما السكون والانتقال. وحضاف إليها القاصي ومتأخروا لمعترة الاحتجاج والافتراق

بدأ الحركة في المكان الأول وسهي في المكان الثاني. والمكان ثالث هو المكان الذي تمر الحركة فيه وتقوم. وقد كانت المعلومات ساكنة والحركة مكتسبة من الوجود فأبى تكون الحركة. هذه الأهمية الثلاثة. في أي إلى الهذيل أنها في المكان الثاني. وفي رأي بشر بن معتمر أنها في المكان الثالث لأن جسم في المكان الأول لا يسكنه وظالما يتحرك جسم فهو ما يقع للمكان الثاني. وسبق القاصي أعرب إلى رأي أبي الهذيل. إلا أن الحركة في رأي سهي في أول الوقت الثاني والمكان الثاني لأب عرص والعرض لا يتغير

وإذا كان جسم متحرك بحلول الحركة فيه فقد سأل المعتزة عما إذا كانت تحل بعض جسم أو كله. فذهب أبو الهذيل إلى أن الحركة تحل بعضه فقط. أما أبو علي فإنه رأى أن جسم قد تحرك فيه من حركات بعدد أجزائه المتحركة. ولعل ذلك يرجع إلى اختلافهما في صفات جوهر الذي لا يتحرك، إذ بينما لا

(١) المقالات ٢٥٤ - التفسير ١١٥٤ بي ١٥ - البغدادي ٤٤

يثبت له أبو الهذيل إلا صفة المماسية يستلزم أنه أبو علي عدداً من الصفات. وقد وافق القاصي أباً الهذيل على رأيه

ثم هل يمكن أن تولد الحركة سكوتاً وأن يوجد السكون حركة. ذهب حذابي إلى أن السكون لا يوجد شيئاً وحركة تولد حركة وسكون. وأن السكون المتولد عن حركة تولد بدوره حركة. فكأن السكون حركة دأموه. وأحد بشر بن معتمر أن تولد حركة سكون وأن تولد السكون حركة. لكن معتزله بعد ذلك رأوا أن يتم هذا المتولد لأن الحركة والسكون صدان وحده لا يوجد صده. وإلى هذا ذهب القاصي

وقد ثبت كون الحركة عرضاً متناهياً حذلاً عسفاً بين يي هذيل وبين غيره من متكريي لاسلام وعلى رأسهم القاصي

فقد ذهب أبو الهذيل بسبب ذلك إلى قبول سكون أهل حذابين. لأن الحركات متناهية كجميع الأعراس، وظل أنه بذلك رد على نه هرية قولهم بعدم حركة وسرعتها. وتعرض بسبب هذا رأي لنف عبيد من متكريي الاسلام، ومع أن القاصي كان على رأس القائلين إلا أنه لم يخذل في قوله ما يشبه رأي أرسطو في أن الحركات الطبيعية قد حده تنهي إليه بالطبع كما عزم بعضه والواقع أن أبو الهذيل أراد بقص بسطه في قوله أنه حركة عام. وبين تاهريه الذين يرد عليهم سوى طائفة من الثموية اعتنقوا فكرة ديموقريطس في أن الحركات متحركة الحركة. ورأي أرسطو في أن الحركة غير متناهية^٣

ل قول القاصي والمعتزة عموماً لا يؤدي إلى القبول باختتمه كما يصح البعض لأن أكثر الأعراس من مندورب الله ولا يوجد منها من مقدورات غير ذلك أفعال المتكلمين

(١) - البغدادي ٢ - المقالات ٣١٩

(٢) - المقالات ٣ -

(٣) - خبر والحق ٢٨ - البغدادي ١٤ - وشهد العك كشاف ٣٨٨

أخرى لا بد من فاعل . هذا لفعل إما أنه الله وإما أنه الأساس ، وقد أجرى الله العدة أن يضطر حيوانات إلى حركاتها ، وأن يعمل بعض حيوانها لصبغة بالأسباب

ثم أصدر القاضي حكماً واضحاً فقال إن موقف هؤلاء أسوأ من موقف ندهريه . فقد نفي أولئك الصانع فاستجيم عليهم مع القول بالنطق . وأثبت هؤلاء فكيف يصح نسب الخلق عنه .

موقف القاضي من العلة والأسباب : والله تعالى هو علة الأولى في انشاء الأشياء من عدم إلى وجود . كما أنه العلة في الحركات والأعراض والتغيرات التي تتوالى على الأجسام . وكل ما عدا العلة الأولى فيه علة ثانوية

وقد بحث المعتزلة في العلة الثانوية ، فمن رأى ان نظام أن العلة ثلاث ١ - العلة التي تنظم معبود كالإرادة الموحدة ٢ - والعلة التي يكون معلولها معها كحركة النفس التي تنبئ عليها كحركة ٣ - وعلة معد الفعل وهي النفس كقول القائل نسب هذه لأستصل ٤ - وأنكر أغلب المعتزلة هذا النوع الثالث ، فقال الأسكافي في العلة التي هي قلة معلول علة لاختيار ومثاق في الفعل قبل تحاه الإرادة إلى فعله . وعلة مع المعلول وهي علة الاضطراب بمنزلة الصرب والالم قد صرب بساً نألم ، فالصرب علة الالم وهو بمنزلة دفعك بالحجر ودفعه (٢) ، وذهب أبو علي الجبائي إلى القرب بعللة مع المعلول وعلة فعله ، وأنه على أنه لا يجوز أن تنقسم العلة التي هي قلة المعلول أكثر من وقت واحد ، بمعنى أن العلة لا تكون إلا مباشرة . ما العلة الأولى للأشياء وهي الله تعالى فإنها علة الفعل المتوحد . في الأسباب متصلة بين العلة الأولى والمعلول الأخير ، أي أن تدخله تعالى يكون خلق لأسباب (٣)

وقد بين القاضي أن العلة نعة . هي ما له يفعل الفاعل أو لا يفعل .

(١) و (٢) و (٣) مقالات لأشعري ٣٩١ ، ٣٩٥

ولا يختلف معناه لفقهي كثيراً لأما فقهاء ما تنعق به بحكمة من الأوصاف ، والعلة بسبب الحكم الفقهي ، يشتت تشابهاً وبرون برونها ، كما يقال في علة محرم الخمر أنه تسكر ، أن العلة صفتاً لاحقاً فاعل على وجهين قد كانت من الفعل سميت السبب الموجب ، وقد كانت معه سميت حالاً للموجود ، وهذا رأي أبي علي

وأذن يمكن علة معلول ، وتفسر العلة الطبيعية بأنها التي يفعل فعلها لا عن قود ولا باختلاف ، وذلك تمييزاً لها عن الفعل الذي يتم باختيار القادر ، ويمش بالنسبة للعلة والمعلول بوسه أو المعلول بتوسط

ولكن لا يعد قول القاضي بالعلة والسبب نوعاً من الحسية التي يرعها أصحاب الطوائف الذين تعرضوا لنقد القاضي ، بل الذي يجمع ذلك فرق دقيق وهو أن الأسباب لا تتقدم على نفس ولا بوقت واحد . وقد أجرى الله العادة أن يخلق بعض المآله بالأسباب ، كما أقدر العبد على أن يفعل ذلك كما هو الأمر في الاعتقاد والكون والنطق والتولد بصورة عامة

فإذا حصل نسب ولم يقم مدع حصص النسب وإذا وجد المدع لم يحصل . أن إذا رأى الانسان نسهم هو وضع الآخر أمامه حارحراً ولا سبب كما ذكر ثلاثة . هي الاكون والاعتمادات والاصوات والاكوام هي الحركة والافتراق واسكون والاجتماع ، ولا اعتماد هو الميل ، وهو ما يوجب نهي فوقه ويجمعه من الحركة إلى جهة من الجهات (١) فيه انكاء ودفع ، والسبب عند القاضي لا يولد إلا شيئاً واحداً ، كما أن لأسباب لا تشترك في توليد عين واحدة ، وقد حانها في ذلك أبو الحسين انصري (٢) .

ويجب لا يسمى أن مثلك هرقاً بين ما يحصل بطريق العدة وبين ما يحصل من السبب . ويمكن تعريف العادة بأنها ما يستقر في العفول من الأمور

(١) الدهري ٢ ، ١٣٤٦

(٢) لمجد ١ ، ٢٧ ب

المتكررة ، لأن العادات هي الاقتنانات التي نحصل بين الظواهر المختلفة طبيعة أو غيرها ، كموت الإنسان من شرب السموم وشمائه من تناول الدواء ، وسريده السحب بباريح - إلى غير ذلك . ويمكن أن تقتصر هذه الأفعال أو تختلف لأن الاقتنات ليس دائماً ، فليس الدواء هو الشاي ولا السم هو النام فقد يفعلان معهما ولا يفعلان ، كل ما في الأمر أنه تكرر حصوله عن هذا الوجه ، ولله أن يقتصر ذلك فيجري العادة على خلافه . فيجس سموم أعذبه ويسير بسحاب بدون رياح ، ^(١) لكنه تعالى لا يقتصر العادة عالياً إلا في ركن الأنبياء المقصد الإعجاز - أما الأسباب فموجبة لمساها بالشرط التي ذكرناها ، ولكنه يفسر ذلك حياناً عما لا يزيد على معنى العادة ، فالفعل يقع عند السب وليس بالنسب ، أي أنه مجرد اقتنات أيضاً ^(٢) .

وهكذا حاول القاصي أن يتخلص من القبول بالاحتمية ، وسبق عراقي إلى فكرة الاقتنات بين الظواهر التي تعتمد عليها العادات ، وكاب قصده ما قصده العراقي بعد ذلك من انتقاد فكرة المعجزة التي تعبر أساس تصديق الأنبياء .

القاضي والتوليد : إن الحديث عن الأسباب والعمل والاعتماد يذهب بنا إلى الحديث عن التوليد ، والتوليد من أهم أسباب تمام المعجزة بالاحتمية

ويعرف توليد عادة بأنه حدوث معبود يصح ندوره علة لحدوث معلول آخر . كحركة المفتح في القمص

فالحركة الأولى وهي وضع المفتاح في القمص تصح علة للحركة الثانية وهي فتح الباب ، وستأول هذا الموضوع بالتفصيل أثناء حديث عن الأفعال وأرواعها لمباشرة والمتولدة ، غير ما نعرض هنا لما يتصل بموضوعنا

قال المعتزلة بفكرة التوليد لتبرير مسئولية المكلفين عن أفعالهم ، فقد وحسوا

(١) محيط ٤ ١١٩ ، وشيخ دلائل النبوة ٢٨٩ و ٢٩٣

(٢) التلخيص ٣٠١

أن أي أفعال لإنسان ما هو مباشر وغير مباشر . فأصطفوا على نوع الثاني اسم المتولدات ، ولم يحتضوا في أن الأفعال المباشرة كدفع حجر مثلاً هو من أفعال الإنسان ، إلا أنهم احتلموا فيما ينتج عن الأفعال غير المباشرة ، كالحذار حجر بعد دفعه لأنه لا يصدر عن الإنسان مباشرة وإنما تتولد عن فعله لأول ومن هنا كان اتصال هذا الموضوع ببحوث الطبيعة . فما الذي يجمع أن يكون لأفعال المتولدة من فعل الطبيعة أو المحل . وهذا ما قاده فعلاً بعض المعتزلة كمعمر والحياط ، فهم يجعلون للأسباب لا الفعل لأول لكن لأعني - ومهم القاصي - . تكررت ذلك عليهم ، وقالت إن لفعلين من عمل الإنسان لكن أحدهما حصل بالمباشرة والآخر تم بالواسطة

ثم إن الإفعال لمتولده قسمان ما يخص بالاعتماد كفعال خوارج والأفعال لمادته الطبيعية ، وما لا يتصور لاعتماد فيه كأفعال القنوب النظر والاعتقاد . وقد فصل القاصي في موضوع الاعتماد أثناء حديثه عن أفعال الإنسان وأورد له كلاً خاصة ككتاب الفعل والقدر وكتاب الموجودات والمؤثرات ، ^(١) وما تحمله من هذه النحوت أن الاعتماد لا يوجب القبول بحتمية حدوث الطبيعة لأن الاعتمادات إما أن تكون من مقدورات لاسد الذي يفعل فعليه مباشرة أو بالتوليد ، وإما من فعل الله ، ولا شيء في طبيعة يخرج عن مقدور الله أو المكلف ^(٢)

القاضي ومعاني معمر : نظرية المعاني من نظريات التي قدمها معمر لتعليل حدوث التعبدات في العالم . وفسر فقام الأعرص بدخولها وتبر لا عرص عن بعضها . وقد نست هذه النظرية إلى معمر لأنه كان يقول « كل عرص قدم محل فانه يقوم به بمعنى أوجب القيام به . والحركة مثلاً حاصلة السكون بمعنى أوجب المحاكمة لا بد - وكذلك فمثل يمثل المثل والبص

(١) التكره دبر مويه ١٩٩ ب

(٢) معي ٣ ٤٥٥

يصدق الصد ككل ذلك ليس بدونها بل نوع من المعاني . »

وقد لخص الحيط رأيه بقوله « إن كان يرى أحد لأشياء تحرك دون صاحبه
والله د حل بصره ، فقال : لا بد من معنى حل هذا الشيء دون غيره . وهذا
لا بد له من معنى وهكذا إلى ما لا نهاية ^(١) »

هذه المعاني غير الاعراض لأنها هي التي تسبب الاعراض . وقد انكر الفاسي
معني معمر ^(٢) ورأى ان القول بها يؤدي إلى تسلسل لا نهاية له ، وهذا ما
يوجب قدمها ^(٣) . وحاو بعض أن يعتذر عن معني معمر بأنها معان ذهنية
لا وقعت ^(٤) لكن الفاسي بعينه من مؤرخي الفكر الاسلامي لم يفهموا هذه
ولم يعرضوا بضرته بصورة يمكن معها قبول هذا التفسير

ان الفاسي يعبر حياءً عن مثل هذه المعاني ، فقد اشر إلى أن لا يكون
يكون كذلك معان توصف ، غير أنه يمنع تسلسل هذه المعاني ، ولا يجعل منها
كثير من الصفات تنصف بها الاعراض وتوجب لها حكماً خاصاً

لبحث الثالث ماهية الالهية

ماهية الله : لم يتوسع المسلمون في بحثهم حقيقة الذات الالهية أو ماهيتها ،
لا عترفهم بالعجز عن الوصول إلى ذلك من جهة . ولأن : كل تعين لله تعالى
وعا من تحكم قواعده فكره محدثة خصه ذات سرمدية حده

هل لله شيء . هل له ماهية معينة ، هل نعم حقيقة لا شر ، وكيف يكون
علاقته تعالى بصفاته ، هل هي من نوع علاقة جوهر بأعراضها أو نوع
من مظاهر ان وجود الاول كما يقول أصحاب وحدة وجود كمال هذه التوالات
وسؤالات أخرى كثيرة أمه المتكبرين المسلمين . وكان عليهم أن يهتم
فيها . وقد أجمعوا على عدم الخوص في صفة الذات الالهية . لا ما يعنى بعض
أقوالهم عدمه تدور حول الموضوع ولا تنس . وقصد الوقوف عند صفاته تعالى أو
أحواله بعد الدلالة على إلهيته

وقد اتفق معظم المسلمين على وصف الله بأنه لا كالأشياء . وأنه شيء لا
كالأشياء أو ليس كشيء شيء ، وذلك خوف من أن يختلط وصفه الشبيه بالشيء
ونسجه . وأما معظم معتزلة أن يكون لله ماهية ما . نسج ذهب عدد من
أهل السنة وصرر من معتزله بأن الله ماهية . وأصناف صرر أنه شيء وم

(١) الحيط ٥٥ ، انظر تعليق جيداً على الرأي في الفصل لابن حزم ٥٦ ، وهو أيضاً

المصالح ٣٧٢ ، وابن ١ ، ٧٢ ، والفرق ١٣٧

(٢) مصدر الفاسي ٥٦

٣ ، ابن حزم ٥٦ ، أنه لم يشأ في أنه لا جوهر حده وأجر من حدود

هو في حدود

١٠٠٠

القبلة رأيي عبيد . وقال بعض فلاسفة لاسلام : لا الله كنه لا يعلمه الا هو ^(١)

ذهب القاضي وأعرب مشايخ معتزلة في « أن ذاته تعالى حقيقة واحدة
الوجود . واجب كونه قادره حية عنه إلى غير ذلك من الصفات . وهذا هو
كنهه وماهية . وقد لا يجوز إثبات ماهية له لأنه لا دليل عليها ولا طريق إلى
أن يعلم عنه تعالى إلا هذه الصفات ^(٢) »

أما أن حقيقة تعالى معلومة للشرع فهو جمهور محققين من مسلمين
ذكروا أنهم غير معلومة ، وحذف في ذلك متكلمون أشاعره ومعتزلة

وقال من نفي معرفة حقيقة . أنه تعالى لا يعرف منه لا أعرض عامة هي
صفاته أو الأحوال . أما الحقيقة ذاتها فلا يدري عنها شيئاً . وهذا هو رأي
القاضي أما هو نعم كحكمة الله فله خلاف . فقد سمع الفلاسفة وبعض
الأشاعره كالعراقي وإمام الحرمين ، وتوقف القاضي الدفلاقي وصرار بن عمرو
ونصوفية ^(٣)

ويشكك فالرأي الغالب عند مسلمين أننا لا نعرف من حقيقة الله إلا ما نشته
له من أحوال أو صفات ، لأنه قائم بذاته . متصور بذاته . لا يحتاج لمعنى آخر
يحدده أو يعرفه . وقد كررنا هذا الرأي خاصة بأراء سيوراجون خواهر والأعراف
عامة ثم كان مجيب من أن الله ما هو في ذاته ومتصور بذاته غير معتقر لمعنى
شيء آخر كونه منه .

ولئن تخشى المتكلمون المسلمون خصوص في حديث عن ذات الله فهم لم
يردوا سائلاً من الكلام في إثباته وصفاته مع شيء من التفصيل . وهل أن يحدث في

(١) الذي كنهه . دي ٤٤ . حر الكلام للسعي ٤ . الفصل لاسلام ٤ . ٦٤ . العائق للفلاسفة
٣٨ . لاسلام ٤ ٣

(٢) وذهب بن حزم إلى شيء من التوفيق القضي . ب الله ماهية هي أبعينه نفسه . الفصل ٢
٧١

(٣) خواهر ٨ ٤٤

الأدلة على ثبوت الله يحسن ب أن يجب على بعض التسؤلات التي لا بد منها
سدية البحث بداية مبينة . هل نعم بالله وإثباته من نوع العلم الضروري
لذي لا بد للإنسان فيه أم أنه من العلوم الاستدلالية التي يحسنها ، وإذا كان
النعم بالله استدلالياً فهل هو مما يؤدي إليه العقل أو النظر في الأدلة العقلية المجردة
والمحسوسات أم أنه من العلوم الشرعية التي تعتمد على السمع . أو أنه أحيراً
من علوم التعليل

ذهب أبو الهدى العلاف وأبو علي لاسولري وأصحاب المعارف العقيدة
كالخافظ إلى أن الله يعرف ضروره ، وذهب البعض إلى أن العلم بالله قد يكون
عن طريق الصحبين أو الأكثريين . وقال أبو القاسم البلخي أن الله يعرف استدلالاً
في الدنيا والآخرة . أما أهل الظاهر كتاب تيمية وابن حزم وغيرهما فرأى
أن الله لا يعرف إلا بالسمع أو بما ورد من آيات القرآن وحديث رسول دلالة عليه ^(١)
ويرى القاضي وجمهوره رجال العقائد لاسلامية أن الله يعرف بالنظر والاستدلال
عقلاً . وأصاف القاضي إنه يعرف في الآخرة ضروره ، حيث لا يكذب هنالك

سنطيع أن نحدد الطرق التي سلكها المسلمون لإثبات الله تعالى على الوجه
الذي

١ - مسند القرآن الكريم . عني القرآن توجيه نظر الانساب في التكبير
في خلق الله تعالى وعنايته وتربيته شئون الكون والعام . ويمكن أن نحمل وسائل
القرآن إلى إثبات الله على صورة دليلين

أ - دليل لخلق والاختراع . ويعتمد على إثارة الفكر البشري للتعرف على
حالات الموجودات جميعها ، إن الحق والاختراع هو إيجاد شيء لا على مثال
سابق ، ودون وجود شيء آخر يكون كالسبب له . ولما كان كل شيء سوى الله
محتاج في وجوده إلى محدث وسبب . فهو العالم بما فيه من انساب وحيوان وجمادات

(١) منهاج السالكين ٤٤٤ . ورواه مع ج الوصوف لاسلامية . وقد ذكر بن تيمية الاستدلال به
الكتاب وسنة في أصول الدين

وملائكة وحش من جنه تعالى وقد استعد المتكلمون من هذه الدلائل بكيفية عرصوه بطريقة عقليه حقه تحت عنوان « حدوث الأجسام » فقد تهاوت وسخره بلدي حله في قرآن الكريم

ب - دليل التدبير والعناية وفي هذا الدليل يوجه الله تعالى نظر الإنسان إلى ما يتحدد في انعام من تعيرات وأحداث ، وحلاف الليل ونهار ، واستجاب الذي يجري في السماء ، وزياح بي دفع السحاب ، وتسيير الافلاك ، وعمو لانسان والكائنات حية . وما يجري على احمادات من أنواع التبدل والتحويل ، كل ذلك يتم بأمره تعالى وقد خلقه بعناية وحكمه أظهر بعضها بعباده ، وسبح التكميل للكشف عما لا يعلمه من مصادره

ولأدلة القرآنية عموما توجه إلى البصر في أفعاله تعالى ، فمن صرنا يعرف حق المعرفة . ونحن هذا معنى السيه السوي تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته

٢ - مسلك فلاسفة الاسلام والمتكلمين بعلاسه الاسلام ومتكسبهم في إثبات لله صريحا مختلفا أما متكلمون فقد ذهبوا من إثبات لأفعال إلى إثبات لله . وشبه هذا إلى حد كبير مسلك الطبعيين من فلاسفة اليونان الذين يستوون دلائل 'يصنوا منها إلى اداهيات

وأم الفلاسفة فقد نظروا في الماهية مباشرة . فقررُوا أن لله واجب الوجود ، ويشبه هذا سبيل منطقيين من الفلاسفة الذين اعتبروا أن صفة لله هي أنه الوجود الواجب الوجود .

وليس معنى وجود التشابه بين فلاسفة الاسلام ومتكسبهم وبين بعض فلاسفة يونان أنهم احتدوا حدثوا أوثبتوا . فقد كتب عناصر البحث وطريقته محتلة عند الفريقيين

أ - أدلة فلاسفة ذهب فلاسفة الاسلام إلى ما يسمى بالدلائل ووجه الوجود . ويتخصص في قوهم ^١ هناك موحود ما . إما إلى يكون واجب فهو

مطلوب ، أو أن يكون ممكن . فاحتج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته وإلا لزم تدور والتدسس ، ولعل هذا الدليل أوضح ما يكون عند القارئ . فموجودات برأيه تنقسم إلى ممكنة الوجود وواجبة الوجود ، فالممكن الوجود وجوده بغيره والواجب الوجود وجوده بذاته ، بمعنى أن طبيعته أو حقيقته هي التي تمضي بوجوده فلا يجوز كونه بغيره ، وهو السبب لأول لوجود الأشياء ^(١) ، واستثنى هذا الدليل إلى بن سينا وناقي فلاسفة الاسلام من بعده .

ب - أدلة المتكلمين أما متكلمون فاستندوا على إثبات لله عن طريق الدلالة على حدوث العالم بأجسامه وأعراضه . وذهب الكندي من بعلاسه إلى مثل ما ذهبوا إليه ^(٢) وقد تحدثت أدلة متكلمين في أربعة هي ^٣ الاستدلال على لله حدوث الجوهر ب - الاستدلال عليه بمكان الجواهر على اعتبار أنها مركبة ولا بد للمركب من علة ح - استدلال بحدوث الأعراض في النفس والآفاق د - الاستدلال بامكان الأعراض على أساس أن لأجسام تختلف . فاحتصاصها عما من الصفات جائر . ولا بد لها من محض هو الله ^(٣)

وقد سلك الفاصي هذا الطريق مع معظم متكلمي الاسلام من مختلف طوائفهم ومنهم منهم . وعان بعضهم بالقول بدليل حدوث العلم حتى أصبحت دراسة الجواهر والأعراض مقدمات لا بد منها بدراسة التوحيد ، ورد متأخرو لأشاعرة فجعلوا ذلك أمر لا رما لمعرفة الله ، ورتبوا على الجهل بالجواهر المفردة الجهل بالله . وتوسط الفاصي فقد إن الجهل بالجواهر المفردة يؤدي إلى القبول بعدم انعام لا إلى الجهل بالله ، إلا أن هذا يؤدي بشكل غير مباشر إلى وهسا بدليل على إثبات الله

(١) القاري : جود مسائل ٥٧ ، ويصبر ر ي ^١
(٢) وأذهب الكندي إلى ذلك : خلق الله للتدبير والوجود والكثرة وبين العبدية والنظام والنفس والسيبي العالم مع الانسان ، فكيف أ في لابه ، مبر غير مرتي هو القدر فان للعد مبر هو الله رسائل الكندي : جود ١٥٧
(٣) أمواق لايجي ٨ ٢ . العقيدة النظامية للجوني : التدوير لسيدي ١٥٧ ب . وأد ف لشمي في الجمع بين العبدية الحية

وقبل أن ندأ في عرض وجهة نظر القاضي لا بد من الإشارة إلى أن عمية الصورية يعبرون معرفة الله نوعاً من المعرفة يتم بوجوده والشعور لا يعقل والنظر لا لا سبيل عقلاً إلى إثباته تعالى . مما يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى عدم الحاجة إلى إقامة دليل على إثبات الله . يظهر أن حجة الله هو وجوده مطلقاً فكل ما يشهد أو تتجلى من موجودات فهو موجود صائبي فهو موجود بواجب 'مطلق'

طريقة القاضي .

يعتمد القاضي على أسلوب لتكمين في إثبات حدوث العالم والوصوف منه إلى أن محدثه هو الله

ومن تسع كلامه في أن كل متعريف من كتبه يستطيع أن يقول به اعتقده بأن معرفتنا لضرورته والاسد لآلية مشتركتنا في الوصوف في إثبات الله أو بمعنى آخر، إن جعل الابداء لأدوية التي أودعها الله فيه ومشاركه سطر والاستدلال والملاحظة والتأمل كل ذلك هو الذي يؤكد معرفته تعالى

وأفعال الله هي دليل على وجوده وهذه قضية استدلاله . لكنها تعتمد على معرفته ضرورته أوية وهي أن كل فعل به فاعل . وكل محل حادث به محدث . وهذا ما نعرفه ضرورته من أفعال أو أفعال الشاهد بصوره عمده . وله أنصر نقاصي على أن أول نعم الله تعالى هو نعم أن الأشخاص محدثاً

وهكذا فان طريق إلى معرفة الله هو الأفعال . فبفس في ذلك العاكس وهو هذا الله على شهادته فساد الفاعل لا بد منه من فعل على ما يرى في الشاهد فإن العالم المحدث لا بد منه من محدث هو الله

ولتوضيح ذلك نرى القاضي أن الأفعال أو المحدثات عمومها . نوعان

(١) الدرة الباهرة للقاضي ٣

(٢) الطائفة السالكية ١٢ ب . ١٠٠٠٠ ٤٠٠٠٠ ٢٢

١ . نحن نحس بمقدور وهذا لا يستند بشيء منه على الله تعالى إلا د وقع على وجه لا يصح وقوعه عليه منا . كالعلوم الضرورية التي هي من جنس العلم . فالعلم يقع تحت مقدور . لكن العلوم الضرورية تتم أردنا أم كرهنا . وكحركة المرتعش . فإن الحركة في الأصل من مقدوراتكم في ادتعش صطورية

أما ما لا يدخل تحت مقدورنا ، كالأجسام عامة وعدد من الأعرص كالأشياء والعلوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وخياها والنقد بالشهوه وسفرة والسماء وهذه كلها مما يستند به على الله

وإلى من موضوع حدوث العالم كدليل على إثبات الله ينقسم إلى اثنين كبيرين هما

١ . الاستدلال بالأعراض على الله

٢ . الاستدلال بالأجسام على الله

الاستدلال بالأعراض على الله :

يعتمد هذا الدليل على أمور عدة . فيجب أولاً ثبات الأعراض . وإثبات حادثة ، ثم أن نعم حاجتها إلى محدث مخالف ما وهو الله (١)

أما اثبات لأعراض من مكانه نظرية العالم والطبيعة ، وأما أنها حادثة من القاضي . يرض على ثلاث بادلة أهمها أن لأعراض (كحركة ولاحساع ولافراق والسكون) محصور عنها العدم والظلال . والتقدم لا يجوز . عنه حدث ودليله على عدمها أن المجتمع ذا أفقرى نطل اجتماعه والمتحرك د سكن نطلت حركته . وأشار في المحيط (٢) إلى أن الدليل على حدوثها هو تجددها في الأجسام . وما دمت كائنات فلا بد من حده أمر يؤثر في ذلك . وما أنه لا يصح أن يكون

(١) المحيط ١٦ ب

(٢) يجب أن لاحظ أن الأعراض المقصود به هي تلك التي بدت حركتها في العلوم والروائع والأكرو

الأمر محدثاً لأنه سيتسلسل إلى ما لا نهاية ، كما لا يصبح أب يرجع إلى لطبيعة نفسها ، ولما لم يكن من مقدورتنا كذلك وكان كل فعل أو تغير لابد له من فاعل ، فون فاعل الأعراض هو الله » . وربما كان هذا الدليل قريب الشبه بدليل أرسطو على أن حركة العالم تكوّن من محرك لا أول له ، إلا أن المحرك الأول في مفهوم أرسطو ينتهي عنده مع تحريك المادة الأولى ، أما حسب النظرية الإسلامية فعليه تعالى مستمر دائم

الاستدلال بالأجسام على الله :

يعتبر القاضي الاستدلال بالأجسام على الله أولى من الاستدلال بالأعراض . وذلك لوجوه أهمها

— الأجسام ثابته بالضرورة على سبيل الجملة والتفصيل . ونسب الأعراض كذلك

نعم كما نوجد لا خصص ما لم يحصل لعدم حدوث الأجسام

— الاستدلال بالأجسام يتخصص إثبات الأعراض وجودها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .

و الاستدلال بحدوث الأجسام على الله تعالى على ثلاثة طرق .

١ — أن يستدل بالأعراض على الله وتوحيده وعدله ويعرف صحة السمع ، ثم يستدل بالسمع على حدوث الأجسام ونحو تأملنا في هذا المسجع لو حدثنا أنه في حقيقته ليس استدلالاً بانظر والعقل ، وإنما هو استدلال بالسمع

٢ — أن يستدل بالأعراض على الله ، ويعلم قدمه ، فينتهي قلبي لعدم صحته وجود قديمين لما يوحى وجودهما معاً من التماثل بينهما ، وما يوجب عنه من انحصار ، بذلك يعلم أن محدثه وإن لها محدث . وهذا في الحقيقة لا يخرج عن دليل الأعراض بعام

٣ — والدلالة اعتمده عند القاضي هي طريقة أبي الهذيل . ولخصها . أن الأجسام لم تنك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يحل عن حدوث وم يتقدمه فهو محدث مثله

و تنزع هذا الدليل إلى قصاص أربع هي

١ — اثبات وجود الأعراض (الأكوون) في الأجسام

٢ — إثبات أن الأعراض محدثة

٣ — اثبات أن الجسم لم ينفك عن الأعراض ولم يتقدمها

٤ — والنتيجة أنه إذا كان الجسم على هذا الشكل فقد وجب حدوثه كالأعراض سواء بسواء

وقد أطلق عليها اسم الدعوى . لأن الدعوى كل حيز لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل . فهي اعتراضات وقضايا تحتاج إلى تدبر

وإذا ما علمنا بأن الأجسام محدثة كان علينا أن نعلم أنه لا بد لها من فاعل هو الله ، وهذا يعتمد على نصيب أولهما أن الأجسام لا بد لها من فاعل أو محدث ، وثانيهما أن الفاعل لها هو الله

ويعرف الأصل الأول من تصرفات الشاهد . لأن أولها في حاحه إلى حدوثها . وكل ما شاركه في الحدوث وجب خضاجه إلى محدث . وهذا هو حال الأجسام . ومثل هذه المعرفة اضطراب تعرف مدحة العقل كما ذكرنا

أما أن فاعل الأجسام هو الله . فلاشك . ما أن تكون قد أحدثت نفسها أو أنها حدثت من قادر ، ولما كان الاحتمال الأول سيؤدي إلى نقول تقدم العلم . أو أن الأجسام تحصل بالطبع . والقبولان مردودان في رأي القاضي . ولما كان محدثها أيضاً لا يمكن أن يكون العقول أو مدوس سموية أو لكونك لعدم قدرة هذه الأشياء على الفعل فلم يبق إلا أن يكون خالق هو الله تعالى

والحقيقة أن دليل حدوث الأجسام متفرع على معرفة حدوث الأعراض ،
لأن الذين أثبتوا حدوثها ما توصلوا إلى ذلك إلا بدليل ما يستلزمها من الأعراض ،
فهذه دلتهم وحده

تعرضت أدلة المتكلمين في إثبات حدوث الله لانتقادات كثيرة ، من أهمها
ما وجهه ابن تيمية في منهاج السنة ، ويمكن تلخيصها بما يلي

- ١ - إن الاستدلال على أصوب الدرس لا يكون بغير القرآن والسنة
- ٢ - إن المتكلمين تركوا أدلة لقرآن على ثبات الله مدعين أنها أدلة خاصة
تعتمد على مقدمات ائتمروا قد تميد بجمهور ولكنها لا تميد خاصة ، فحاشا
أدلتهم لا تقع بجمهور ولا خاصة
- ٣ - إن استدلال حدوث الأعراض على لأجسام ومن ثم على الله دليل
متفرع بالشروع وحصل في العمل

٤ - إن هذه الطرق هي التي أوحدت معصم لأقوال المتطرفه لي اشتهر به
بعض رجال الأعراب وغيرهم من أحد - ككتبي صفات الله وأفعاله الذميمة به ،
ولقبوا بشيء من هذا - ونهضوا حركات أهل الجاهلية ، وهكذا فإن هذه الوسائل
على حد تعبير ابن تيمية لا هي قوام بشر الدرس ولا هي بحق المتكلمين^(١)

ولا شك أن الصور برئعة التي عرض فيها القرآن الكريم للكون والعدم والابتن
كيفية بأن توفيق عقول الناس وأذهانهم - وتوجههم بكل مشاعرهم وحساساتهم
إلى سلكه حقيقته هذا الوجود وما فيه من تدبير وعناية - مما لا يحصى له أثر في
معصم لكتابات الكلامية لخدائهم بخدمته ونظير أن معصم تبه إلى ما في

دون جهنم بقاء خلدوا - جمع عند ابن تيمية في القرآن بأن هو - جمع من أوله فلا بد أن
يكون له آخر - كرجوع من أي دليل بقاء حركات أهل الجاهلية في باقي حوادث ، وأن
سببه بقاء هو - الذين يبدون به فدى في الأثر - وجوده وحال من الحوادث ، وفي معصم
جهنم بقاء خلدوا ، يعني الصفات أي - عموم به الصفات والأحوال لأهل الأمر
وحوادث وبعده لا يقوم - جسم ، وجسم بخدمته - بها السنة لابن تيمية - ٨٥ - ٨٥

هذا الأمر من حظيرة فساد أو أدلة القرآن يسهل معها مفصلاً إياها عن أية أدلة
أخرى .

وبحسب أن لا نسي أن الأدلة القرآنية لا تمنع الاعتماد على العقل ،
لأنها في جوهرها ليست إلا دعوة إلى العقل للوصول إلى الحقيقة وعدم الوقوف أمام
المظاهر خوفاً

لكننا لا ند من أن تشير إلى أن بحوث الكلاميين في إثبات الله تعالى كان
هذا دورها في نقاش أصحاب العقائد وسجل التي لا تؤمن بالله أو بالكتاب ،
وبرهمن أن تظهر به أو تستند به على الله . فقد حابه المتكلمون كثير من أصحاب
الملحدون والمتشككين وأصحاب الأديان والحل ، لاخرى . وكان لا بد لهم من
أن يدبروا بدلوهم في سفسف اندثر ولو دون الاستدلال بقرآن لأن أولئك يرمضون
عتماده أساساً للنقاش

ثم إن لاعتماد أدلة إثبات الله على الدليل العقلي أهمية خاصة عند القاضي
صاحب نظرية التكليف . لأن عموم التوحيد كلها يجب أن يعتمد على عقل
حيث أن الإلهام مكلف بالنظر المؤدي إلى معرفه الله قبل وروى السمع ،
والأدلة السمعية في هذا المجال أدلة استثنائية . وليس أساسية

أسماء الذات الإلهية في القرآن الكريم وحدثت الشرف عند من أسمائه لله
حسبي ، من المسبب من خلدوها تسعة وسبعين ، ومنهم من أحاد زياده هذا
العدد^(٢) ولا جدال بين علماء الكلام في أن هذه لأسماء تحق أعراس بمعنده
أهمها

- ١ - إلهيته تعالى . لإعداد شبه القبول بالتعطل
- ٢ - إثبات وحدانيته ، لتفريق به انبراعه من الشرك

(١) من عدد ٣ - « والله أعلم - حسي بخدمته بها وروى الذين يتحدثون في صفاته » (١٠٨) (١٠٨) (١٠٨)
« الله تعالى له لاسم - حسي » (١٠٨) (١٠٨) (١٠٨) « الله تعالى له لاسم - حسي » (١٠٨) (١٠٨) (١٠٨)
« الله تعالى له لاسم - حسي » (١٠٨) (١٠٨) (١٠٨) « الله تعالى له لاسم - حسي » (١٠٨) (١٠٨) (١٠٨)

٣ - إثبات أنه ليس بخوهر أو عرض - لمع التشبه عنه

٤ - إثبات أن وجود سواه من بدعه وحقاره ، لفارقه من جعل كل ما في الوجود عللاً ومعلولات .

٥ - إثبات أنه يدبر ما أودع ويصرفه ، لتصح به البرءة من القوت بأن العالم سير بالطبيعة أو بتدبير الأفلاك أو الملائكة^(١)

لكن علماء المسلمين اختلفوا في بعض الأمور المتعلقة بإثبات لأسماء أوصلتها بالسميات والنصمات ، ويمكن اجمال هذه الاختلافات في أسئلة ثلاثة هي

١ - هل تعتبر الفاظ لاسم والمسمى والتسمية الفاظاً مرادفة أم أنها مختلفة المعنى ؟

٢ - هل الأسماء والنصمات شيء واحد ؟

٣ - هل الأسماء توقيفية لا تصح إلا بورد سمع ، أم أنها تصح بدعوى والمواصفة

ذهب أكثر أهل الحديث إلى أن الأسماء هي نفس المسمى « أي أن أسماءه تعالى هي هو » وقال بعض أصحاب ابن كلاب لا يجوز أن يقال إن أسماء لله لا هي هو ولا هي غيره . إلا أن بعض أصحابه الآخرين أجازوا ذلك وذكروا أن أسماءه تعالى كالتصديقات لا هي هو ولا هي غيره ، وذهب أوائل المعتزلة وأخوارج وثرية من كلاب وكثير من المرحنة إلى أن أسماء الله هي غيره أسوة بصفته تعالى^(٢)

ومن عموم معتزلة أن الاسم هو التسمية^(٣) وقد عقد القاضي السافلاقي فصلاً واسعاً في التمهيد للبيان موقف الأشاعرة من هذا الموضوع^(٤) ، ويظهر أن

هذه الأقوال تركزت لدى مباحري الكلاميين في أربعة -

١ - المشهور عند الأشاعرة أن الاسم نفس المسمى وغير تسمية . أي أن اسم الله هو د به

٢ - والعبث عند المعتزلة قوضهم أن لاسم هو نفس التسمية وغير مسمى . بمعنى أن لاسم معنى آخر غير د به تعالى ولا بشد القاضي عن هذا الرأي

٣ - أما جمهور مشايخ المانريدية فعلى أن الاسم عين التسمية وليس لهم لاسم لا دسمه به تعالى . لأن أسمائه قدعة به

٤ - وذهب العراقي إلى أن لاسم ومسمى والتسمية معان متباينة ووقفه برزي ومتأخرو الأشاعرة^(٥)

وكان من أي أن كلاب أن لأسماء هي الصفات وحالته معظم المتأخرين من لأشاعرة

أما المعتزلة فقد ميزوا بين أسمائه تعالى وبين كونه على أوصاف معينة . وبسبب القاضي أن التمييز بين لاسم والصفة لا يقوم على ما يظنه البعض على أساس الفارق بين لاسم والصفة في اللغة . بل على أن هذالك أسماء تعتبر كالألقاب محضة لا تصدق في المسمى به شيئاً . وإنما تقوم مقام الإشارة إليه . هذ النوع لا يحسن أن يجري على الله عقلاً إلا بقصد التعمد ، فك أن هذالك أسماء تصدق في المسمى جسماً أو صفة . وهي التي تسمى بالصفات . وتحسن إطلاقها على الله . ثم هناك أسماء تقرب من الأسماء الممنهدة في إنابة نوع أو جملة أو صفة من بعض . كقول مريد وقادر وحجّ وهذه يحسن إطلاقها على الله أيضاً

وأخير هل أسماء الله توقيفية بمعنى أنها لا تكون لا بطريق السمع أم أنها ممكنة أن يسمها انقياس ودواصفة . يذهب معظم لأشاعرة إلى أن أسماءه تعالى توقيفية .

(١) نظر البيهقي الأسماء والصفات من ٨

(٢) محلات ١ ٢٣٢

(٣) التمهيد ٢٣٠

(٤) حر الكلام للسفي ٢٧ ب . نعم "قرآته شيخ رده ٢٦

أما المعتزة والكرومية فيرون أنه قد دل العقل على أن معنى لفظ ما ثابت في حق الله جار إطلاقه عليه تعالى سواء ورد السمع به أم لم يرد ، وهذا قول النافلي من الأشاعرة ، والماتريدية ، واختار الغربي والبراري أن الأسماء دون الصفات موقوفة على إذن السمع

وحجة الذين اشترطوا الإذن في الأسماء أنه لو لا هذا الشرط لجاز تسميته تعالى عارفاً وفقهاً ودارياً وهيباً كما جار وضعه بأنه عالم . لأن هذه الأسماء مرادفة للعالم في اللغة وهو لا يصح ^(١) ، وحلاصة فهو في الأسماء أنها قديمة عند من يقول بأنها تكون بالسمع والتوقف ، وغير قديمة عند من يقول بأنها بالمواضعة

ذهب الفسافي مذهب المعتزة في أن الأسماء بالمواضعة ، وأنها ثم بالقياس ، ولكنه فصل مذهبه تفصيلاً دقيقاً مما لا يجوز أن يطلق عنه من الأسماء وما لا يجوز ^(٢)

رغم أنه رأى على أن للثابت عيون والأولى حصصاً توجد بالمواضعة ، وعلى هذا فإن آدم لا بد أن يكون قد تواضع مع الملائكة على اللغة الأولى ثم علمه جل وعز لأسماء * وعدم آدم لأسماء كلها *

فالاسم بصير سما للمسمى تفصلاً ذلك ، ولو لا هذا التفصيل لما كان هنالك سبب يدعو إلى تخصيصه بها شيء دون الآخر ، إذ خروج التي يتكون منها الاسم لا تتعلق بالمسمى معنى يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلق به ، وإذا كان الأمر كذلك فلأنه من معنى آخر يوجب علقه بالمسمى وليس ذلك إلا لقصد والإرادة

ولما كان الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عنه والدلالة عليه ، وكانت معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات ، فقد جار نقل اللفظ

(١) مجموع البينات الزري ١٨

(٢) لمي ٤ ١٥٢ ١٨٢ وأخره ٢ الفصل الأخير

القوية إلى الأحكام الشرعية كما جار انتقال حكم اللفظ عن مجاري الحقيقة ، وعن الحقيقة إلى المجار بالعرف

وإذ انتهت الحاجة لورود إذن سمعي لإخراجه الأسماء والأوصاف عنه تعالى ، فإن السمع أن يمنع من إجراء بعض الأسماء

ولكن ألا يختلف وضع الاسم والصفة حين تطبيقهما على الله لا يرى تفاصيل ذلك إذا اتفقت في فئتهما ، بل لا من حق الأسماء أن يعم معناه في الشاهد ثم يثنى عنه العائب لأن المواضعات تقع أولاً على شهادات وما جرى مجراها

أما ملك في معرفة الأسماء التي يصح أن تطبق عليه تعالى أو على غيره فهي لله ودينها والتعارف الخاص عنه . وقد عقد الفاسي فصلاً طويلاً لبيان لأسماء والصفات لفظة التي ترجع إلى ذاته كقولنا قادر وعالم وما يفارها من الأسماء في الفائدة كذلك . وما يشترك فيه غيره من الأوصاف كحكيم . وعارف ، أما إطلاق اللفظ الفقه والفهم وغيرها في لم يصح عنده لأب في ذاتها لا تطبق عليه لما فيها من معنى الوصوف في العلم بالاستقلال . وذلك لا يجوز على الله وهكذا الخاف في الصفات غير بداية كشيء وموجود . وصفات الأفعال جمعاً

وأخيراً من أسماء الله تعالى من حيث صفته لتعدد ه على قسمين

١ ما لا يصح لتعدد به وهو كل اسم يجري عليه تعالى ولا يقيد التعظيم لفظاً أو معنى ، كقولنا شيء وموجود وقديم

٢ ما يصح لتعدد به سواء كان من أسماء أو صفات ذاتية ، أو كان من صفات لأفعال ، وهي كل ما كان من ذات التعظيم ، ولا يكون من صفات

كذلك إلا ما كان به تحقق بعبه وعدده وصفه التي حصره ٢٠ أو معنى
آخر إن أسماء الله التي تصح لتعد ٢٠ هي تلك التي ه علاقة بالتكليف على
وحد من الوجوه

البحث الرابع صفات

يمكن تعريف الصفة تعريفاً شاملاً بأنها « كل أمر يدخل ضمن العلم
بالذات - سواء كان ذلك ذاتاً أو شيئاً أو كان حالاً لا ذات كما يقول أبو هاشم »
أو صفة رتبة ذاته فأنه به كما يقول مشهور الصفات عموماً . أو حكماً دخلاً ضمن
العدم بدنه كم يقول أبو علي وأبو الحسين نصري . أو فعلاً ه أو شيء فعل
أو وصف ١ »

ونلاحظ في هذا التعريف معنى الصفة كما يصوره علماء لاسلام إلا أنه
تخصص في الوقت نفسه اختلافات شديدة . فالأشعة يميزون بين الصفة والوصف
والصفة عندهم شيء بوجد بالوصف أو يكون به وينكسه الوصف . أما
الوصف فهو قول بوصف لله تعالى أو بعينه ذاته حي قادر الخ وهو غير
الصفة القائمة بالله أو بعينه والصفة عند المنزلة أمر يلزم لأعيان وليست وصف
الواصف . أما المعتزلة فقد وحدوا بين الصفة والوصف ، والصفة هي قول الوصف .
وكذلك الوصف ٢ . ويستلزم القاضي على هذا تأل عماء اللغة بوجدون بينهما .
فهو قول إن فلاناً وصف فلاناً صفة حسنة ووصف حسب . ثم تعرف هذا

(١) استند المصنف ٥٣ أ ب ١٠ ب يكر الرصاص ، أو سعة في الدين ٢

(٢) التمهيد لاساقطاني ٤ ٢ ، التوحيد لمباريني ٢٨ ب ١ ، معنى ٧ ٧ ٢

اللفظ فيما يصفه وصف النواصف نحو قوباً عالم وأسود ، إذ يفيد في الأول ذات دخل في صمم وصنعه أمر رائد عليه وهو تنسبه للشيء أو حالة تنسبه له ، وفي الثاني يفيد ذات الجسم مع ما دخل صممه وهو لساود ويستكر الأشاعرة قول المعتزلة توحيد صفة والوصف لأنه يعني أن الصفات تتم بالواصفة من الحق وهذا يؤدي إلى أن لا تكون له تعالى صفة قبل أن يحق خلقه ، وإدخالها المحو في هذه المناقشات فإنه يمكن القول بأن الصفات لإعية هي ما يعرفه عن الله تعالى ، إذ لا يستدعي معرفة حقيقته وقد أصبح القاصي ومتأخرو معتزله لا يتخرجون من إطلاق لفظ الصفة على الله ويقصدون بها ما يفهمونه من أحوال أو غيرها . وعرف القاصي الصفة بما يتلاءم مع نظريته في الأحوال فقال « هي المازية التي تعام اليات عنها دون اعتبار بذات أخرى ولا ما تحري مجراها » فيخرج بقوله « دون اعتبار بذات أخرى » كون الصفة قائمة بعبرها . كما يخرج بقوله « ولا ما تحري مجراها » كون الصفة من نوع لا أحكام

موقف الصحابة من الصفات :

ذكر في القرآن الكريم وحديث السوي أنصار كثيرة تتضمن أسماء وأوصاف لله تعالى . ونوعان مختلفة لم يكن الصحابة في مفصل هذه صفات فقد أدركوها بخاصتها ، ولم يحاولوا التعرف على حقيقتها ، وقد حدد المقرري موقف الصحابة في عبارة حميدة مختصرة فقال « من أمعن النظر في دواوين حديث السوي ، ووقف على الآثار السامية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم عن خلاف طاعتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصفه الرب سبحانه به صفة يكرهه في القرآن الكريم وعن سبب منه صلى الله عليه وسلم - ثم كلهم فهموا معنى ذلك فسكتوا عن الكلام في الصفات نعم - ولا فرق أحد منهم بين كون صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أربية من العلم والقدرة والحياء والإرادة والسمع والبصر والكلام والخلق والوجود والانعقاد والعمارة

(١) مقرري ، ص ٨١ .

وإنظمة . وساقوا الكلام سوقاً وسجداً ، وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه وبرهنا من غير تعطيل ، وم يحرص مع ذلك أحد منهم إلى شيء من هذا . ورأوا تجمعهم إزاء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد (ص) سوى كتاب الله تعالى ، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلاسفة .^(١)

وقرب من هذا كان موقف السلف وكبار الأئمة مالك والشافعي وأحمد ، وم يميز هؤلاء بين أسماء الله وصفاته وقال الإمام أحمد إن أسماء الله وصفاته أربعة غير مخلوقة^(٢) . ورفض أن يدخل في حلال حيز هذا الموضوع . ودعا إلى اتحاد هذا الموقف ذاته من سمية وإن حزم وعبرهما من الظاهرية^(٣)

ويظهر أن الصحابة والسلف وكبار الأئمة نظروا إلى فائدة هذا الأمر ومعه للعوي . ففائدة الوصف تسمع أو كونه تعالى سميع هي إدراك الأصوات ، وفائدة الوصف بالبصر أنه يدرك الأجسام والألوان وهكذا كفوا بالبدول للعوي ولم يحاولوا حد الإنسان الذي لا يستطيع الوصول إلى كنه الله وحقيقته صفاته إذ لا يعطى نعمه تعالى أحد . وفي حالة وجود آية توحى بالتشبيه م يؤيدون مع إجماعهم على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها ظاهرها ، وأوجبوا أن لا يفهم عن حرفتها للعونة فقط . وإنما على أساس أنه ليس كشيء شيء

والواقع أن إجماعهم لأسلامة جميعها يؤكد أنها لم تخرج عن طريقة القرآن . وأتت والصحابة في فهمها صفات الله . ومن كتاب المقدسي والأشاعرة ستخلصوا من موقف الصحابة والسلف أنهم قالوا بإثبات صفات أربية لله هي نعم والقدرة والارادة وغيرها . فإن عدداً من المعزلة أنكروا إثبات صفات تنصف بالأولية والقدم . وصوّر موقفهم هو موقف القدم حتى أن من حرم وابن سبغة المذنبين أحد على عودته من حقة السلف في تصديق وفقاً لموقفين معبرين ، فذهب إلى

(١) مقرري ، ص ٤ ، ١٨ ، ص ٢ ، ٣٦٦

(٢) في الأثرية ، ص ٢٠٢ ، ص ٣٦٤ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤

(٣) ص ٢٤ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤

حرم إلى أن الصفات هي نفس الذات^(١) . فاقترب من قول معتزلة . وأكرر قول الأشاعرة في أن تكون له صفات أربية وهاجهم بذلك^(٢) ، سيما ذهب من تسمية مذهب آخر حين أثبت كل ما جاء في القرآن من فوقية وتخصية واستواء على العرش وبدووجه كما وردت بظاهرها بحرفي دون تأويل حتى أحسن الإشارة إليه تعالى^(٣)

لا أنا يجب أن لا نسي أنه يد مختلف معكرو لاسلام من حيث كيفية استحقاقه تعالى للصفات فإنهم لم يخلصوا مصدقا في إثباته وإثبات وحدانيته وأنه متصف بهذه الصفات المتعددة

الفلاسفة والصفات : إنهم المصنف ناهم سايرو ، فلاسفة اليونان في تصورهم للصفات وخاصة ما ورد عن بعضهم من نفيه لها ، ذكر ذلك الأشعري والعرالي والشهرستاني وغيرهم من الأقدمين . وذهب إليه بعض المحدثين كجابر الله والير نادري . وفتر^(٤) . فقالوا إن المعتزلة اقتبسوا عن فلاسفة اليونان فوهي في الصفات أنها سلوب أي نفي - فمن رأى هؤلاء أن الله واجب بوجوده يداته ، وأن صفاته ليس برتبة عليه

ويرى مفهوم معتزلة بذلك أن واصل بدأ القول بنفي الصفات إلا أن مقاسه كانت غير واضحة . ولم رد على أن قال « إن من أثبت معنى وصفه قدعته لله فكأنه أثبت وجود الخلق » . ثم أوضح العلافي هذه الفكرة بما أحده عن رمطو يقول إن الله عليم كله وقدره كله وحياة كله ، عايش العلافي عندما هو لله وقدره هي الله بمعنى أن صفاته هي عين ذاته وهذا نفي للصفات ، لكن القضاء على

(١) الفصل ٥

(٢) الفصل ٤ : ٢٢

(٣) أبو ذرره المذهب لاسلام ٣٢

(٤) مقالات لأشعري ٢ : ٨٢ ، من تصديقاتي ٢٢ ، فيه تأليف ٩٠ ، ٩٠ ، العرو

المعد من الصلوات ، لمبرية ٢ : ٨٢ ، وأخيرا في توفيق الله ، محقق التكميل مصنف في حيز

١ : ٩٠ ، والفلسفة لاسلام ٤٠

منحى آخر هناك ، إثبات لله عالما هو إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وإثبات هادو هو إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، فالصفات إثبات للذات ونفي للصفات القصور

ويبين يرى بعض هؤلاء المذكرين أن أرسطو هو مصدر معتزلة فيما رويوه عنهم من نفيهم للصفات ، يرى آخرون أنهم اقتبسوا ذلك عن أفلاطون ، فعنده أن النسب الأخرى واحد وأنه اسمي من أن يصدق عليه الصفات و بشبه الأفراد ، فلا يصح القول إن لله عدم لأنه هو العدم . ولا يصح وصفه بالعدم لأنه هو الحما والحيث ومصدر كل شيء جميل وحيز ، وليس يحتاج إلى نصر لأنه ذاته النور الذي ينصر^(١) « ساس »

وقد أنكر القاضي سكر سري أن معتزلة غالب بنفي الصفات أو دعت أن الصفات سبوت ، وأكد أن أنا المحدل لم يرد من قوله أن الله علمه هو الله إلا ما قاله أبو علي ، من أن الله عالم بذاته ، ونصف أن هناك فرق أساس بين تصور الفلاسفة لله وبين تصور لاسلاميين الذين يصح في أذهانهم صورة الوجودية الكاملة لله اعنه القادرة العالمة لما يرد لكل ما في الكون ومنظمه جميع التعيرات والأكوان . وسر ما مجمع من استعادته المعزلة من الفلاسفة كالمكرين لكن نسبة الفكرة كلها إلى الأفلاكيين خطأ كبير . وتأثير فلاسفة اليونان يجب أن يبحث عنه عند فلاسفة لاسلام لا عند المتكلمين من معتزلة أو سوهم . ذلك لأن فلاسفة لاسلام كانوا أقرب إلى الفلسفة اليونانية في تصور الصفات الأخرى . فقد أنكروا تعدد الصفات وقالوا ، إن المفهوم منها واحد هو ذاته ، لأن الله هو الموجود الأول أو واجب الوجود لذاته ، والعلو الأول ، والحق بلدي أكسب كل شيء حقيقة كما عموما أن الصفات ليست أكثر من اعتبار ذهنية لسكون لدينا فكرة عن لله^(٢)

وإذا أردت أن تبين موقف أشهر فلاسفة لاسلام من موضوع الصفات

(١) أبو ذرره المذهب لاسلام ٣٨

(٢) ٢ : ٨٢ ، من تصديقاتي ٢٢ ، فيه تأليف ٩٠ ، ٩٠ ، العرو

هو وإلا تعطلت الصفة . ولا هي غيره وإلا تعدد القديم . وكلاهما لا يجوز .

لكن ابن كلاب - وبابيه الفلاسفي - لم يقل بعدم صفات الله واكتفى بالقول إنها أزلية . فاختلف أصحابه في تفسير قوله هذا ، فقال البعض ان للصفات تتعارض عن بعضها وهي مع ذلك غيره تعالى . وقال آخرون كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره . وتوقف آخرون فقالوا كل صفة لا يقال هي الاخرى ولا يقال هي غيرها . ولم يقولوا لا هي الاخرى ولا غيرها^(١) واحتلوا من حيث هذه الصفات . فقال بعضهم إن صفات الباري قديمة وذهب آخرون مسررين لاس كلاب إلى أنه لا يصح أن يقال في الصفات أنها قديمة ولا محدثة لأنها إذا قلنا إن الباري قديم صفاته استعينا عن أن نقول إن الصفات قديمة^(٢)

الأشعري ومدرسته : تابع الأشعري ابن كلاب في إثبات الصفات . فانه سده نافي عبر مشابهة لاجزائه . وقد فرق مثل خصوصية المعترلة بين صفات السلب وصفات اليجاب . وهو يتفق معهم فيما يتعلق بالسور لأول سها . ويذهبهم في النوع الثاني لأنه حقق انه صفات قديمة . فإذا قيل إن الله قادر أو علم أو حي أو مريد أو سميع أو بصير أو متكلم . فقد أثبت له قدرة وعدم وجبة واردة وسمع وبصر وكلام . وهذه الصفات لا هي هو ولا هي غيره . وكل صفة من هذه الصفات لما تعلق بمطلق . فعليه سعلق بجميع المعلومات وقدره تعلق بجميع ما يصح وجوده . وورده تعلق بجميع ما يقبل الاحتصاص^(٣) وقد أورد لمعدله بعدد من هذه الصفات بذاتية لكنهم أنكروا أنها قديمة

ومن رأيه - الأشعري - أن الصفة لو كانت محدثة لكان الله أحدثها في ذاتها . وهذا محال لأن الصفة لا تقوم بنفسها

وسبب قول الأشعري بالغيرية - لا هي الله ولا هي غيره . أنه يرى حوز . بدوره أحد السنين الأشعر على وجه من الرجوه . ولما كان الله أزليا وكانت صفاته أزلية فلا يمكن تصور انفصال الصفة عن ذاته أو معايرتها له . كما لا يمكن تصور انفصال بعض الصفات عن بعض . وهذه الصفات قائمة بذاته تعالى لا بغيره^(٤)

وقد بين الاسفرايين معنى ذلك بقوله «ولا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هي هو أو غيره ولا هي هو ولا هي غيره . ولا أنها موافقة . أو مخالفة . ولا أنها متشابهة . ولا أنها تلازمه أو تنصل به أو تنصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه . ولكن يجب أن يقال إنها صفات له موجودة قائمة بذاته محتصة به . ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها . أي إنكار وصفها بها . والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . ولما جوار وجود الغير مع عدم الآخر ، صفات الله إذن لا هي هو ولا هي غيره^(٥) .

ومع أن الحارثي كان في أول أمره من القائلين بالاحوال التي قال بها^(٦) . ولا شك أنه لم يمتد من إثبات الصفات مع غيرية من البنية والمعمو منها^(٧) . ومحاربة حبيب المعنى الذي قد تنطرق إلى الله من وجوده ناقص في إثبات صفة لا هي الله ولا هي غيره قديمة قائمة به . وقد أشار إلى ذلك في كتاب من أحررت كتبه وهو العقيدة النظامية فقال «من انتهر إلى صفة بدوره . فلأن العلم أن وجود انتهى إليه فكره فهو مشد . وان اضطر إلى شيء يلحق فهو معطل . وإن قطع بوجود واعترف بالمتجر عن ذلك حقيقته فهو موهوم موهوم . وهو معنى قول الصديق رضي الله عنه العجز عن الإدراك درك قبل معاينته إذن حيرة ودهشة . قلنا . المعقول محدث في درك حقيقة حقيقة

(١) مقالات المرحع السابق . وفيه الاقدام ١٧٤ . وأصول الدين ٩٠ . لادله ٤١ . المحر

(٢) التمهيد في الدين ١٠٠ - ١٠١

(٣) قصد بالصفة النفسية كل صفة ثابتة للنفس لازمة . بحيث النفس غير متعلقة بها قائمة بالموصوف .

وأما الصفات الحسوية وبها الأحكام الثابتة للموصوف . فبها متعلق قائمة بالموصوف لا بشار ٣

(١) مقالات الأشعري ١ ٢٣٠ ٢٣١

(٢) المرحع السابق ١ ٢٣١

(٣) مقالات المرحع السابق . وفيه الاقدام ١٧٤ . وأصول الدين ٩٠ . وصحح الأدله ٤١ .

بإبراهيم المنزه عن صفات الافتقار^(١)

حتيج لأشاعرة بوجود صفات رائدة على انداب بأدلة كثيرة أهمها

١ - قياس العائب على الشاهد لأن العلم في نظره واحدة . والشرط لا يختلف عائدا وشاهدا . فعلة كقول النبي عائد في شاهد هو عدمه . لكن من يرفض قياس العائب على شاهد أن مرد أن معنى الصفات يختلف شاهد وعائب وهذا ما يحيل إليه لما تيرندي والخرحبي^(٢)

٢ - حدوث العلم يحتاج إلى مرجح بوجوده . وهذا كقول البر حيج والحصيص يستحيل بمجرد ندات لأن الموحب بالنداب لا يخصص شيئا عن شيء . بدسه النداب في هذا الشيء كمنهتها إلى الآخر . فيجب أن يكون هذا الحصىيص لصفة وراء النداب أو نداب على صفة ما . وهكذا تثبت لارادة ثم العلم والمقدرة^(٣) وهذا الدليل للحويبي . ويلاحظ أنه عبارة « دات على صفة ما » يترك احتمالا لاقول بالأحوال . ولا يحتم القبول بوجود صفة رائدة^(٤)

٣ - لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادر نفس ذاته م يحد حملها على ذاته . وكان قول الله أو تعلم القادر . عنده حمل الشيء على نفسه . وهذا باطل لأن حمل هذه الصفات يسيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته هي ذاته . وإد بطل كونه نفسه . أو حالا خروجه من بق لا الريادة على النداب^(٥) وهذا ضعيف . لأنه لا يبعد أكبر من زيادة مفهوم العلم والقادر على مفهوم الدات . ولا مراغ في ذلك

٤ - لو كان العلم نفس الدات والقدره نفس اندات فكيف يعلم نفس القدره

(١) بعيدة العلية من *

(٢) حواش ٨ ٤٥

(٣) بهبه لاند ٦ الشهرستاني ١٧٤

(٤) خر حاي ٨ ٤٦

(٥) خر حاي ٨ ٤٦

وكان المفهوم من العلم والقدره واحداً وهذا باطل . لكن هذا البرهان كبرهه السابق في أنه لا معنى به أكثر من وجود أحوال متعددة تكون عليها الدات

الماتريوية : حاول دترميد أن يتوسط بين الأشاعرة والمعتزلة مع قهرهم إلى المعتزلة في أمور كثيرة وخاصة في تعدد^(١)

فقد أثبت الماتريدي صفات . وأوضح به الله بوصف جميع صفاته في الأزل دون تفرقة بين صفات انداب وصفات الأفعال . وهذا لا بد من الإشارة إلى أن حديثنا السابق كنه يدور حول صفات نداب . إذ من المتفق عليه عند لأشاعره والمعتزلة أن صفات لأفعال رائدة على داته تعالى ومحدثه وإن اختلفوا في تحديد ها

ووصف الماتريدي أن الصفات ليس شيء غير الدات ولا فاعلة بدها ولا منفكة عن ندات . وهي لا تحتاج إلى متعنفاتها التي هي أمور اصاحية متجددة قد تفيد حدوث . وهكذا فكأن ماتريدي يعتقد أن داته تعالى مؤثرة بدها لا بصفة رائدة عليها . فهي بهذا الاعتراف حقيقة القدره . وعلى هذا تكون الدات والصفات متحدة في الحقيقة متعارفة في الاعتراف والمفهوم

محدث المعتزلة في الصفات : كان حدوث المعتزلة في دات الله وصفاته أثر كبير في عقيدته والفلسفة الإسلامية . لأنها طبع الفلسفة الإسلامية الكلامية بطابع خاص . ثم انتقل تأثيرها إلى الفكر الأوروبي . والمعتزلة هم الذين أطلقوا لعظ الصفات . بعد أن كان للفظ المستعمل سابقا الاسم والعب . ومن المعلوم أن باعث معارفا على فهم في الصفات ذلك القبول الذي فسر العيص ذاته هي للصفات . التأكيد على تربية الله تعالى وبهي شبهه الشانه بين الله ولاسان أو بين الله والمخلوقات عموما . وأبعاد لأوصاف الإلهية عن مفهوم تعهد القدماء . ومشاهاه أقدم المصادر . وقد أشار ابن نيمه إلى أن سبب هي لمعتزلة للصفات عن الله « أنها أعراض ولأعرص لا تقوم إلا بحسم . وهذا عتبرت الصفات رائدة

(١) المقالة السبعية ٧٩ - خر حاي ٨ ٤٧ - بر هرة خداف ٢ ٣ - وسامح لاند ٣

على الذات يدمرها حصص لأعراض لأن القائمة ناشئة يحتاج إليه . وعندها يصبح لله محلا للأعراض . ودمره التركيب والتجسيم ولا تقسام ، ويكون المركب معتقرا إلى آخرته وأجزاءه غير ، ونقتصر إلى غيره ليس واحدا لذاته ^(١) .

ويظهر أن العلو في التشبه من جانب خشية والكرامية أدى إلى رد فعل لدى المعصرة الذين وصفوا الله بالوحدانية والتقدم ومخالفة حوادث . وهي صفات سلبية تنفي التشبه بين الله والخلق . وسار واصل في التمرين إلى أن بعد حذره ، فأذكر ثبوت الصفات الانجانية من عدم وقدره وإرادته ، حسية وقوة المسمين فيما وقع فيه النصارى الذين دفعوا من ثلاث صفات إلهية دنيوية هي النوجود والعلم والحيوة ، وحملوا كل صفة مستقلة بها ، وطلقوا عليها اسم الأقاليم : الآب والابن والروح القدس .

كأن شاع واصل من سكر والصفاء لا يحاياه حمية خوفاً من أن يعصي ذلك بهم في التعطيل وسعير إلى إله كفكره محرده لا مصححون . ولذلك عمدوا إلى وسائل محضه منها : صفة أن واحد في العلاف الذي طم من الفروع من الأشعة أنه يعنى الصفات حيث أثبت لله عدم هو لله وقدرته هي لله ، فأثبت الله على أحوب من العلم وقدرته والوجود الخ .

وقد بهم أبو هذيل نسب ربه هذبه معددة . فدعى الأسعري أنه أحد هذه الأقول عن أرسطو طائيس « أنسي » في بعض كتبه أن ساري علم كنه وقدره كله وحده كنه وبعد كله ، فحس للفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وقدرته هي هو . « وأصاف الشهريستي يقول : « أنا اهدين » أثبت الصفات وجوها لذات وهي نفسها أفهم البصري أو أحوال أي هاشم ^(٢) . وردد هذه التهمة من بعده ، دويور ^(٣) وعنده . وصى أ. أن هذيل من قبل . روه لأشعري والآخرون .

(١) مباح أنه لا ينبغي تشبيهه ٢٤ ٧٣ والصورة العامة من شيع ٢٩
 (٢) مباحه بشهرستي ٩٩ الله ١٠ صريح رده ٣٨
 (٣) حسن والحين ٩٠
 (٤) تاريخ الفلسفة ١٠

لأن هذالك يونأ شاسعاً من فكرة الفلاسفة في السبوت وبين قول أبي هذيل الله عالم يعلم هو ذاته . فاقول لأب . هي للصفة يسبب يشك القول الذي دأباً هو بعينه صفة . والفلاسفة يعزرون الذات وعدم شيئاً وحدا وهذه القول ينفي وجود الصفة بها تماماً . يسبب يقول العلاف أثبت ذات هو بعينه صفة أو اثبات صفة هي بعينها ذات . وهي محاولة منه بالبقاء على وجود الصفة على أن يكون هو وجوداً مستقلاً ^(١) . وقد بين الفاضلي أن أبا هذيل قصد بقوله هذا أن الله يستحق هذه الصفات بحدسه . وأراد ما أرادته أبو علي من عدم إلا أنه لم تتلخص في العبارة . وذلك لأن من يقول إن الله عام بعينه لا يقول إن ذلك العلم هو ذاته .

فما أن قول أبي هذيل يشبه أفهم البصري فلا ينص ذلك . صحيح أن صلاب كانت قائمه بين بعض مفكري المسمين والبصري . إلا أن يحيى بن المشي الذي نسب إليه تأثير المعتزلة بقوهم بالصفات كان من انبعاث للصفات إطلاقاً . حجة أن وصف الله بالصفات يقتضي التركيب حتى أنه يعنى إطلاق الأسماء عليه تعالى لما كان من المستحيل أن يعلمه ورث جوهره ^(٢) وهذه الأقول في رأسها عدم عن قول أبي هذيل ، ثم بحقق فكرة الأقاليم عند البصري يرى أنها تعتمد على التمييز بين الطبيعة والأقنوم . فقد قالوا : في الله طبيعة واحدة وفيه ثلاثة أقنوم : أب وبن وروح القدس . فكل كل واحد منهم نفس الطبيعة فتعدد لأقنوم ولا تعدد لله . وقد حددت الكسبه هذه العقيدة على النحو التالي : « فهذه المذهب أو الطبيعة واحدة معددة هي الآب والابن والروح القدس ، هي لأقنوم الثلاثة مع وهي كل واحد منهم على حدة فالأقنوم مسيره فيما بينها أما الطبيعة أو المذهب هو حده عبر متعددة » ^(٣) والأقنوم ثلاثة وجوه ذات طبيعة واحدة هي إله

لا شبه أن هذا الكلام يختلف كثيراً عن كلام أبي هذيل أو غيره من المعاد له

(١) الشك في الفكر ٢٧٣

(٢) ٢٧٠

(٣) دويور ٧٢ ، دويور أبي ورد ٣٣ ٣٤ ، محبين يسبح ٩ ١٠ ١١ ١٢
 في ٢٨ ١٩ أصول المذهب ١٠

وحيث لا ريب في عرضه أن يعي كل ضرر حصري أو ثنائي بين الآراء والأفكار أو بين آراء المعتزلة ونعلاسه والصدري لأن صدرة التأثير والتأثر لا يمكن تقيدها عن التفكير الإنساني وحب أن لا يعيب عن الناس أن أصول كل من الديانتين الإسلامية والنصرانية من مصدر إلهي واحد

والواقع أن تهمة تعي الصفات بتحقيق أسماء أكثر من ثي الهديل لأنه صرح بكار صفات الله الدتية الثبوتية . وهو حمل الصفات على الذات بأنه إثبات لذات من ناحيته . ونبي لأصداقه من ناحية أخرى . فصد قد نظام « معنى قوي عام إثبات ذاته ونفي أخيه » ومعنى قوي قادر إثبات ذاته ونفي أخيه منه . ومعنى قوي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك فوه في سائر صفاته على هذا النحو ^١ . ويشه كلامه هذا كلام صريح من قبل ^٢

وإذ كيف تختلف صفات الذات ؟ يجب النظام بها تختلف لاختلاف ما تعي عنه من العجز والموت وسائر المقتضيات من المعنى والنصم وغير ذلك ، لا لاختلاف الذات في نفسه ^٣ . وتابع النظام محاولته في التبرير بتفسير الآيات المنشأهات تفسيراً معنوياً ، فوجهه تعالى ذكره على التوسع وليس لأب له وجهها في الحقيقة واليد هي سعة ، وهكذا

ومن هذه المحاولات محاولة عبد بن سليمان . فقد أنكر على أبي الهديل قوله إن صفته ذات وقال « هو عدم قادر حي دون أن أثبت له عدم ولا قدرة ولا حيه . ولم يسته سمى ولا حصر ، وفان هو عالم لا نعم وقادر لا قدرة وهكذا . أم تفسير ذلك فهو قولي عام إثبات اسم الله ومعهم معلوم ، وقوي قادر إثبات اسم الله ومعهم علم معدود الخ . وأنكر أن يكون معنى فوه عالم هو قوله قادر . وهكذا أثبت معلومات ومعلومات إلى جانب الذات لافيه ^٤ »

وحاول معمر محاولة جديدة في هذا السبيل فطرح فكره المعاني . وذكر أن كل

(١) و (٢) و (٣) من لا . من ٢٢٣

(٤) لمع الـ من ٢٢٤

رد . على الحق ١ - ٦٠ . والنبي من ٢٧

تعبير يعيب العام يكون معنى أوجده ، وأصناف : من هذه المعاني سلسلة لا متناهية . ونقل فكرة المعاني هذه إلى الإيمان والكفر . فقال في الكافر والمؤمن إيماء يكونان كذلك المعنى آخر لا إلى غاية ، وكذلك قوله في سائر الصفات ^(١) . ويرى معمر أن نعوم صفات رتبة على الذات يتناقض مع ما يجب لبداهته من توحيد معتق ، حتى أنه كان يقول إن الله لا يعلم ذاته كيلا يفصل بين المعلوم والعالم ^(٢) . إن اتحاد معمر هذه محاولة للتخفيف من جوهرية الصفات في طريقه إلى التبرير المطلق . فم يطلق لفظ الصفات وإنما سماها معاني لا طر من أن في ذلك تقليداً من أهميتها ، فذات لله واحدة قديمة والصفات معاني ثابوتية لا أهميتها . وبسبب يجد بعض المحققين أن هذه المحاولة لا تعدو أن تكون نظرية لا تعبر شيئاً من جوهر الصفات ^(٣) . يرى آخرون فيها أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللامتناهية . فمعني هي الصفات الإلهية وهي بسطة لأن صفات الله بسيطة . وهي غير متناهية وكذلك صفات الله ، وهي لا إلى غاية . وهي عسارات ذهنية لأن هي اعتبار ذهني تعود إلى الذات « وهكذا نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللامتناهية ، والتي هي وحدها مصدر الفعل وهي وحدها سبب الحركة والسكون والموت والحياة ، وهي وحدها مبدأ الالتماعير في الوجود ، ولكن مصدر عنها التميز في الوجود ^(٤) . لكن القاضي كان معارضة هذه الفكرة منكراً صحة إطلاقها على صفات الله جميعاً ، [ولو كان مقبولة عنده دائمة لبعض هذه الصفات كالإرادة والكرهية ، على أن لا يكون شالاً إلا معنى واحد . لأنه يرفض القول بتسلسل المعاني لا إلى غاية

ومن المحاولات الأخيرة للتوفيق بين التنزيه المطلق ووصفه بمعاني بعض الصفات ، رأي أبي علي بأن الله يستحق الصفات لذاته . وقول أبي هاشم بأنه

(١) بن حزم النعمان ٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٥٢ . وبغداد لأشعري ٢٢٨

(٢) دويو ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣

(٣) حر من ٦٣

(٤) الف - شبه النحر ٤٤٧

يستحقها خال هو عليها . وقد كان لحدثين أثر كبير على متأخري المعصرة الذين لم يبحرخوا عن أحدهما . فقد رأى لأحوال أكثر شيوع معتزلة بعدد وأبو حسين لمصري والملاحمي . محارب رأي أبي علي . أما معتزلة البصرة وقاصي لقصة وثلاميد وجمهرة شيوع لمعتزلة متأخري فإنهم تأنوا قرب أبي هاشم بالأحوال .

قال أبو علي : إن الله عام لداته قدر حي بدته . بمعنى أنه لا يقتضي كونه عالم صفة هي عالم . أو حالا توجب كونه علما . وإنما هو عام أو قادر بمقتضى داته . أو عبارة أخرى إن الصفة تعيد أحكاما تدخل ضمن نعم بدته .

أما في رأي أبي هاشم فإن قول : إن الله عالم بدته أو قادر لداته . بعيدا حولا عليها دته (٢) . أو أنه يختص بأحوال لولاها لا يصح وضعه . وهذه الأحوال هي صفات معلومة وراء كونه دتا أوجب الله حالا بوجب هذه الأحوال كلها . وقد كان يظن أن أبي هاشم يقرب بالأحوال دسمة للصفات الدية جمعة . لولا أن وصح القاصي أنه يميز بين نوعين من الصفات ثلاثية . فأما الصفة التي توجب الأحوال فإن الله يستحقها لدته . أي بمقتضى داته . بمعنى أن قوته بها هو نفس قوت أبي علي في الصفات . وأما الصفات الأربع الأخرى وهي كونه قادرا وعالم وحيا وموجودا فإنه يستحقها ما هو عليه في داته أي حدة خاصة أوجته عليها .

يبدو أن هذه الأحوال لا تعرف على مراد وقد تعلم على الدوام . أو على لأصح إن الدب تعلم على هذه الأحوال وكثيراً ما يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حده . وكيف يؤكد هذا رأي . ذكر أبو هاشم أن لأحوال لا تعلم بامرودها . لأنها في تلك الحالة لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة ولا عديمة ولا شذوثة .

(١) صاعد الكامل في أصول الدين ١٠٠ أ

(٢) لمؤيد ٣ ٢٠٢ . معجم المصنفين ١٥٢ أ ب

(٣) انظر ٢٩ . نقل والحق ٨٢ . مؤيد ٣ . نهاية لاهدم ١٨٠ - ١٩٨ .

صور الدين ٩٢ . الفرق ١٨٠ - ١٨١

(٤) الفصلي من الأصول ٨٦

وعتبر الأشاعرة قوله هذا متفصلاً . إلا أن هناك سببا لهذا التأكيد . ذلك أن أبي هاشم يرى أن المعلوم شيء . فإذا كان الأحوال موجودة أو معدومة أثبتنا أشياء ودواب (١) . أما قوله ليست قديمة ولا عديمة وهكذا . عنه أنه يريد أن لا تشارك الله في لقدمه . فالأحوال وجود واعتبارات عقلية لدت واحدة بها تعرف الذات وتتميز عن غيرها من الدواب (٢)

وقد تعرضت نظرية أبي هاشم في الأحوال لانتقادات لادعة من بعض المعتزلة وغيرهم من رجال المرو الإسلامية حتى أصبح بصرف لمثل لعدم معقوليتها . فذهب الشريف المرتضى ثلاثة أشياء لا عقل اتحاد البصرية . وكسب التجارية وأحوال بهشيمه (٣) . ومن أهم من عرّض نقد الأحوال شيخ المفيد من الشيعة الإمامية . والملاحمي من المعتزلة . وناقلاي والعددي من الأشاعرة .

ومن أقوى وجه من انتقادات

١ . يقول لأحوال . فبما لله تعالى على الشاهد . ذلك لأن أصحاب أبي هاشم في شيء . فذهب لعائب على الشاهد حين قالوا : إن القديم يكونه عديم حالا . كحيلة خبي سوء . وحين أشوا . تتعلق بالمعوم أمرا رائدا على حدة تعالم . وكان يجب . في حدهم . أن يحصل من شاهد والعائب . فالتعلم في الشاهد هو الذي له هذا الشيء للمعوم الذي بعده في نفسه . وليس للقديم تعالى . بل إن بعلمه لكل معلوم يكون لداته محصوصه

والواقع أن التهميشة . بليسو العائب على الشاهد على أساس ثوب . ستحقق الصفات بعد نفس الكيفية . وإنما كان فبسهج من وجه واحد وهو أنهم قالوا : إن كل صفة أو حدة سر من ثابت لله عندها . أن يكون معقوبة في الشاهد أولا . حتى تكون معقوبة حين ظلمها عليه تعالى

(١) الله في البدء في ٨٢

(٢) وشر ١٠٠ د و ٨٠ د يعني ٣ ٢

(٣) انظر البواب . حاشي للشرح بعد ٢٨ ٢٩ . ومعجم المصنفين ١٠٦ . والفتاوى ٢٩ ٣٣

والفتاوى ٢٢ ٢٢ . والفتاوى ٨ ٨

معتقوبة في الشاهد . وبس معنى ذلك حور تشابه بين الشاهد والعائب ، وإنما لا اعتقاد الفاصي أن حقائق لا تحتجب شاهد أو عالما . كحقيقة العام وحقيقة النوع . وبصفتها تؤخذ من شاهد وتحري على العائب . لكن المشابهة بينهما ليست من كل وجه ، فالتكليف مثلا لا يظهر به في الشاهد وقد تصح في شاهد صورته لا حقيقته

أما حالات التي يجوز بها الاستدلال بالشاهد على العائب ، فإنها تنقسم إلى قسمين : ١ - لا اشتراك في الدلالة ، ولا اشتراك في العلة . ثم أصناف الفاصي عنيهما شير أخر بين فصارت أحول لاستدلال على النحو التالي

١ - لا اشتراك في الدلالة أي في طريق معرفة الحكم . كانه لاله على صفاته تعالى لأنه إما يجب كونه قادرا ثبوت الطريق فيه وهو صحة الفعل ، وهذا هو نفس طريق إثبات شاهد قادر ، وأكثر صفاته تعالى تحري على هذا سلس

٢ - لا اشتراك في العلة وذلك كحور ما يقوله في حاجه يحدث من إلينا حدوثه ثم يعاقب العائب عليه . وهذا من نوع القياس التمثيلي ، وأكثر مسائل العدد مشتتة على هذه الطريقة . وإنما يقول إنه لا يجوز أن يكون الله داعلا للقيح بعينه فصحة وعده عنه . ويعود إلى الشاهد فبين أن العلة في أحد في أنه لا يختار لقبح حاصبه في العائب . وفي كلا الحين استندت على كونه قادر بصحة الفعل . فكيف الحكم في الوصعين معروفا بدلالة ، وفي حالة الاشتراك في العلة يعرف الحكم في الشاهد ضروره ويحتاج الى الدلالة في التعليل . ثم برد العائب إلى شاهد لا اشتراك في العلة

٣ - ما تحري تحري بعينه ويكون أن يعرف أن يكون أحد . هذا أمر مريد مثلا حكم . وقد عرف نفس النصبة ضروره فيه . فقد معروف بحكمها ومعرفت ثبوت هذا الحكم في العائب ثبت النصبة في العائب

٤ - وسأية الأخيرة أن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر . ثم يوجد في العائب ما هو أبلغ منه . كما يكون في حسن تكليف من علم أنه لا يقبل مما

دام التكليف مع غلبة بعض عدم القبول جائز فإن لتكليف مع العلم أنه لا يقبل أولى .

ومن خلال بحوث الفاصي يتضح لنا أنه يرى أن أفعاله تعالى هي الدلالة الأساسية على إثبات ذاته وإثبات صفاته إلا أن وجه دلالة الفعل يختلف ، فالوجه يدل الفعل بنفسه على الحان نحو كون الله قادرا لأن مجرد صدور الفعل منه تعالى يدل على أنه قادر . وثرة يدل الفعل المنتصف بصعته معية على حال لله كدلالة الفعل بالحكم على أنه تعالى علم . كما أن وقوع الفعل على وجه دون وجه يدل على كونه تعالى مريد وكارها

١ - لا دلالة الفعل قد تكون بالوسطة ، فإن كون الله تعالى قادرا يدل على كونه حيا . وعلى كونه موجود . وكونه حيا يدل على كونه مدركا . ثم يصبر وجود هذه الصفات دلالة عن انصته الذاتية أو لأخص

ومن ناحية أخرى فإن عدم بصفتها يختلف في تلك التي هي متعلق عن تلك التي لا متعلق لها . والصفات التي لا متعلق هي كونه عالما وكونه قادرا ، أما الصفات التي لا متعلق لها فهي كونه حيا وبوجودها والصفة الذاتية فالنسبة للنوع الذي يكون العلم بها بأن يعرف كون الله عليه لم يرب ولا يرب وأن خلاف هذه الصفة لا يجوز عليه . أما مدته متعلق من الصفات فإنه لا تد من دحور صرب من الاجمال في العلم بكونه تعالى عليه . وسب ذلك أمران أحدهما أن تفصيل العلم به لا يتم إلا بعد العلم بمقدوراته ومعلوماته وذلك لا طريق إلى العلم به . وثانيهما أن عادة ما في الأمر أن يعرف أن كونه عليه لم يرب ولا يرب . وهذا علم على طريق الحجة ، وعلى ذلك نعم فالنسبة لكونه قادرا كونه كذلك فيما لم يرب ولا يرب ، وأن مقدوره لا ينحصر في حسن أو عدد وأن الملح غير حائر ، ونعم من كونه عالما أنه كذلك لم يرب ولا يرب ، وأن معلوماته لا تناهي وأنه يعلم كل معلوم على كل وجه يصبح أن يعرف عليه حجة وتفصيلا بشرط أو دون شرط . أما كونه مدركا فمعلم

(١) مجلد ١ ص ٢٣ ب

أنه صفة رائدة على كونه عند وأن يعرف أنها صفة متحدة ، إلا فهو ثبت مدركاً ،
فيما لم يزل لكن من قدم الاحتمال ، وكذلك الأمر بالإرادة والكثرة فيها مسجودتان
وموقوفتان على معينين يحقهما الله ، وما كان من فعله بعد غيره يريد إلا الإرادة ،
وما كان من أفعال العدد فيه لا يريد منه إلا ما كان من ذات الطاعت .

أما سبيل العلم بالله متعلق أو لا متعلق به من صفات نهي . فإن كان من ذات
ما يستحيل عليه أبداً كبحر ما يصاد كونه عند وقادراً وغيرهما فسيب في الاستحالة
سبيل هذه في الاستحالة . لذلك نهي الجهل والعجز عنه فيما لم يزل ولا يرب . أما
ما يستحيل عليه في ذات ذات نحو كونه مدركاً ، فبقي عنه كونه عليها فما
م يزل ، وثبت به إذ دحت في ذات الصحة

أنواع الصفات . من الصفات ومن سبب مسجلهم الصفات التي غير
سبحانه وتعالى عن صفه ذات تفصيل أو تنقسم أو تميز بينها ، وخاص المتكلمون في
ذلك . فتدبروا صفات أفعال وصفات ذات وصفات معنى ، وحسنوا في معنى
صفة الذات والمعنى والفعل حسب خلافهم في مفهوم الصفات عامة كما حسنوا
في شرح هذه الصفة أو تلك تحت هذا القسم أو ذاك .

قال المعتزلة عموماً بصفات الذات والأفعال والمعنى . وعلموا بصفات الذات ما
لا يصح أن يوصف بالذات بصفه ولا بالقدرة على صفه ، وذلك ككونه تعالى
عالم ، لا يصح أن يوصف تعالى بأنه جاهل ، وقصدوا بصفات الأفعال ما يصح
أن يوصف الله بصفه أو بالقدرة على صفه كالإرادة . إذ يصح أن يوصف
الله بصفه وهو الكثرة لأن الإرادة والكثرة من صفات التي يستحقها معنى ،
ولو أنها وردت مع صفات الأفعال

ويجب أن يلاحظ أن الأشاعرة إذا كانوا قد استعملوا نفس ألفاظ المعتزلة
في الصفات ، إلا أن مدلولها عندهم يختلف ، فانصفات المعنوية عند الأشاعرة

هي الصفات الدالة على معان قائمة بالذات كقولنا عالم وقادر وحى . سيما هي عند
المعتزلة تلك التي تستحقها الذات لمعنى

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم وبين غيرهم في عدد الصفات الذاتية و
كانوا يمثلون عموماً إلى الإقلال من عددها . فيما سطر عدده عند الأثر عزة على
سبعة هي العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، لم ترد عند المعتزلة
على خمسة . وقد ذكر بعض المحدثين نقلاً عن الشهرستاني أن هذه الصفات
اقتصرت عند القاصي عند الحيد إلى ثلاثة هي العلم والقدرة والادراك .
والواقع أن القاصي ثبت لله أحوالاً خمسة متابعاً شبيهة بأي هاشم . وهذه الأحوال
هي الصفة الأحص أو الذاتية ، وأربع مقتضاة عنها هي كونه قادر وعاك وحى
وموجوداً . أما كونه مدركاً فإنه منزع على كونه حياً

وبالاضافة إلى اختلاف المتكلمين حول أنواع الصفات فهم اختلفوا في عدد
من صفات الذات أو صفات الأفعال . فبعض اعتبر لأشاعره لإرادة والكلام
من لصفات الذاتية ، عدها المعتزلة من صفات الأفعال أو المعنى

ولا شك أن النوعين الرئيسيين للصفات هما صفات الأفعال وصفات الذات .
وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن صفات الأفعال حادثة ، وحدهم لما رويته
إذ أن صفات الأفعال عندهم لا تختلف عن صفات الذات من حيث كونها أربية
مع الله (٢)

ب سبب تمييز لأشاعره والمعتزلة بين هذين النوعين من الصفات ، أنهم رأوا
تعلق صفات الأفعال كالأوراق والمحيط بالأشياء الحادثة . فطوا أمراً لو
كانت قدرة لكاتب هذه الأشياء قدرة معه . وهذا يؤدي إلى قدم العلم ، ومن أجل

(١) ص ١٧٧ من والحق ١ ٨٩

(٢) انظر هذا موصوف صفات - وقادر ٤٤ ٤٥ ودمج لا ٩٠٠ ودمج ٤

٤ ، ولا رشاد للحوي ٣ ، ودمج البدار لري ٢٥ ، وغير الكلام للمعنى ٢ ط

وانروضة الهيئة أو عذبة ٧ ط

ذلك شيء من كليات صفات الفعل ولم يثبت إلا صفات الذات (١) والواقع أن هذه أرقا من شاهد وباعث . فلا يصح قياس أفعال الله على أفعال العباد . لأن فكرة الرسل لا تدخل في أفعاله كما تدخل في أفعال العباد . وهذا ما أشار إليه لاسي في بحر الكلام بقوله (٢) « وأما صفات الفعل كاستحقاق والبرق والإفصال ، فكيف قديمت لا هي هو ولا عبره » وفائدة الأشعة في هذه الصفات محدثة . وهو لا يهمل أن يكون حالها ما لم يحق الخلق . ولم يكن إرقا ما لم يرق الخلق . إلا أن يكون يجوز أن يسمى حالها وإن لم يحق الحق وأن يسمى رارقا وإن لم يرق .

« حسن »

عند المقاصي في تصنيفه للصفات على أسس متعددة . ومن هنا تعدد هذه التصنيفات التي يمكن إجمالها فيما يلي

١ - تصنيف الصفات على أساس مشاركة الله بغيره أو عدم مشاركته بغيره . فيها - من الصفات ما يستحقه تعالى على وجه لا يشاركه غيره فيه وهي الصفة الذاتية أو الصفة الأحص . ومنها ما يشاركه غيره فيها مع تخاصسه في كيفية الاستحقاق لها . هذه الصفات وهي كونه قادر وعالم وحام وموجود . إذ يشاركه فيها الكائنات حادثه . غير أن استحقاقه تعالى هذا أرق وأندى من يرب ولا يزال . يستحقها الكائنات بحال منتهية وحادثه

٢ - تصنيفها على أساس كيفية الاستحقاق . فمن الصفات ما يستحقه تعالى لنفسه أو لذاته وهي الصفة الأحص . ومنها ما يستحقه لما هو عليه في نفسه أو للصفات المختصة عن ذاته - وأحيانا يجمع المقاصي بين هذين النوعين تحت عنوان صفات الذات - ومنها ما يستحقه لمعنى أو شرط . ككونه مريداً أو كادهاً لأنه لا يكون كذلك إلا لوجود معنى هو الإرادة والكراهة . وككونه مدركاً لوجود شرط هو المدرك . وأخيراً - من الصفات ما يستحقه تعالى لنفسه وهي صفات

الأفعال نحو كونه راقاً وحسب ومتصلاً (١)

١ - تصنيفها من حيث دوام استحقاقه تعالى لها . فهي على نوعين أ - ما يستحق الله في كل حال وهي تلك التي تستحق لذاته أو ما هو عليه في ذاته ويستحيل الخروج منها كما يستحيل عليه ضدها ب - ما ثبت له في كل حال وهو شرط كحالة المدرك . أو وجود معنى كحالة المريد والكاره . والله يستحق هذا النوع فيما لم يزل . ولكنها تصح له في حال دون حال

٢ - تصنيفها من حيث تعلقها بغيره وعدمه . وهي على نوعين كذلك أ - ما يتعلق من الصفات بكونه قادر على المقدورات . وعالم بالمعومات ب - ما لا يتعلق بكونه موجوداً أو حاماً وما يتعلق

٣ - تصنيف الصفات من حيث نفي والإثبات (٢) فيما يرجع إلى الذات لأن صفات الإثبات هي الصفة الدورية والصفة الأربعة وصفات السلب وهي نفي الالابن ونفي حسمية والتشبيه وما رجعها ب - وفيما يرجع إلى الفعل فإن صفات الإثبات هي الزاوق والمحسن والمتفضل وصفات السلب هي نفي الظلم والفتح وغيرها .

٤ - الصفات من حيث ترتب ثبوتها . وهي ترتب على سبب الثاني ب - كونه تعالى موجوداً في حكم المترتب على ما هو عنه في ذاته . وكونه حياً مترتب على الوجود وعلى ما هو عليه في ذاته . وكونه عدلاً وترتب على الصفات السابقة . وكونه مدركاً مترتب على كونه حياً . أما كونه مريد وكارهها فموقوف على وجود الإرادة والكراهة وكونه حياً

٥ - الصفات من حيث ترتيب العلم بها أ - هو فرض أنه تعالى أعلمنا به فلهذا يعلم ضروري فإنه يصح أن يبدأ بأي وحده منها ما لم تكن متعلقة أي لا لهم إلا بمعرفة حقيقة أو صفة أخرى . وبعد ذلك فإن الاصطلاح إلى هذه الصفة

(١) بر تبيين مجموع الرموز ٣٩ والبر تبيين الفكر ١٣

(٢) بحر الكلام ٢

يوجب الاصطلاح إلى بعضه لأخرى . فالعلم نصري بأنه موجود دون العلم بأنه قادر يصح . لا أنه لا يصح لاصطرار إلى كونه عالماً دون معرفة كونه قادراً . لأن من الواجب معرفة ما يعتمد على صحة الفعل أولاً وهو كونه قادراً قبل معرفة ما يعتمد على صحة الفعل المحكم وهو كونه عالماً بـ . أما من حيث الاستدلال على صفات الله ، فإنها ترتب على النحو التالي كونه قادراً ثم كونه عالماً وحياً ، وأخيراً كونه موجوداً

وقد اعتمد القاضي على ترتيب الأخير في عرصه لطريقة التكيف .

البحث الخامس

صفات الذات

عرضنا فيما سبق لاختلافات الكلاميين حول معنى صفات الذات وما يندرج تحتها ، وذكرنا أن القاضي عبد الحامد يملك فيها مطلقاً شعبة أي هاشم إلا في بعض التفاصيل التي سنعرض لها في هذا البحث . ويمكن عصار صفات الذات عند حاشم مع شيء من النحوي . ولا يرب صفات الذات على الحقيقة واحدة هي الصفة لأخص . أما صفات الأخرى فمقصودة عنها ومصححة بها

١ - الصفة الأخص ، أو الذاتية . مما تميز به الشيء عن غيره ، خصوصاً تعالى بصفته أو حال ذاتية . يهدف غيره من الدورات حيوات . وبها يصح وصفه بصفات التي يستحقها نفسه وهي كونه قادراً وعيلاً وحياً وموجوداً . وذلك أنه عند أثباته تعالى لأحوال الأخرى التي لا يمتنع في وجودها إن مؤثر من فاعل أو عنه . أثبت صفة ذاته عنها هي الصفة الذاتية . وهذه الصفة هي التي تقتضي سائر الأحوال . وهي على حد تعبير القاضي « التي لا اختصاص الله بها استحقاق كونه قادراً عالماً . فوجب أنها لا تحصل لا وهي موجودة كسائر الصفات »^(١) . ويمكن تنجيص أي التثنية بهذه الصفة فأنهم يشوب لله تعالى

(١) المحقق ١ : ٥٣ . وشرح لأصول ٣ : ٣٢٤ . شرح عبد الحامد ، شرحين لمعني

والكامل في صون الدين ص ٢٨٨ . وراجع التحقيق للشيخ ٣٩ ب . و يوصف « لا تعني »

والملل والنحل . ٨٢

حالا بكونه قادراً ، و بكونه عالماً ، و بكونه حياً ، و بكونه موجوداً و مبدءاً أو كرهاً
و يشوب مثله في شأه ، ويشوبه معنى حاله ذاته غير هذه الأحوال توجب له
هذه الأحوال ، لا بكونه مبدءاً و كهاً ، فإنها حساب له لوجود إرادة و كرهه لا في
عمله

وقد قسمه لمعدته من مؤيد محول في هاشم ومعد ص . ومن الذين عرصوه
به حسين بنصري والملاحمي ومعد ص . أما حسن وقصوه فمهم تصحي عد
الحد . وكثير من تلاميذه ، ومعهم الزيدية ، لإمام القاسم بن إبراهيم
وبنجلي والقرشي ، وإمامه منصور بالله

بر القاصي القوي بحوب هذه صفة تأمر بر

١ اثبات جماعة القديم بغيره من حدوث وحدث في عمه لا يتم لا
بأنه بغير هذه الصفة

٢ بحوب إثبات صفة إرادة على الأحوال إلا بغيره حتى تحب هذه الأحوال
لله تعالى

وقد دلت هذه الصفة لأخص عن مثلها . ردود متعددة أهمها : ١ - إثباتها
بقتضي إثبات حان توجهها ، ثم حال أخرى توجب هذه الحال . وهكذا حصل
لتسلسل في ما لا نهاية . لكن تصحي يستبعد هذه النتيجة لأن نصبة الأحص
مجرد حكم للذات بضمه معد . لكن البعض تسأل ألا يؤدي هذا إلى
لقوب سرخ من هاشم أنكره القاصي ومعظم لمعنه على صرر حين ثبت لله ماهية
لا بعينها ، إلا هو . كذب هذا ما ذهب به أبو الحسين بنصري وبمنه الملاحمي
إلا أن القاصي يرى بأن نصبة لأخص حال لله كنائي الأحوال ثبت بدلالة
وحكمها من حكمها في حوب هذه الصفات عنها ، وأما دلالتها فكوب الصفات
لا بغير وحدة في دون غيره ، وهذا يسى عن اختصاصه بهذه الصفة

والواقع أن في كلام القاصي بساً كبيراً ، يد أنه لم يجعل مما يستدل به على هذه
صفة أن يصح دراهمه بغيره « لا بد من إثبات صفة أو أدلة لما أدرك

إلا عليها ، وكان يمكن أن دعوى أنه يقصد بالإدراك النوع الفكري ، ولا أن أن هاشم
كان أصرح في التعبير عن ربه حين قال « لا بد لله لو قدر مؤثراً ما صح عبث
الإدراك به على صفة من الصفات مشاركتة غيره فيها بالأصل فيجب القول بأنه
لا بد من صفة أخرى » وهذا الكلام لا يختلف إلا لفظاً عن قول صرر بإثبات
ماهية لو ربي لله خادني إلا عليها

٢ - كونه الله قادراً : أن كونه الله قادراً هو أول ما يعرف من صفاته تعالى
بالاستدلال ثم ترتب عليها سائر الصفات . وسبب ذلك أن ما يدل على كونه
قادراً هو مجرد صحة الفعل منه . وقد عرفنا أنه يحدث للنعم والملاحظ أنه دل
« صحة الفعل » ولم يتم وقوعه ، لأن الفعل قد يقع بالصنع ، وقد يمنع سبب
موجب وهذا لا يدل على كونه قادراً ، ومعنى كونه الله قادراً ، أنه على حال بكونه
عليها يصح منه الفعل . ولا مجال لأن يجوز في محضة هذا التعريف بل ثبت
الصدت كالأشعره ، فقد عرصاً لأصوه فيما سبق إلا أنا نود الإشارة إلى مخالفة
المعتزلة أيضاً لإثبات « حان » للقادر فكونه قادراً عند أبي الحسين بنصري
والملاحمي هو حكم يتضمه معنى ذاته ، وهذا يعني أن القادر ليس به بكونه
حال ، « لأنه ندي يصح منه أن يفعل أولاً يفعل » . ومن علم القادر قادراً لا
يخطر به هذه الحالة « وأنهم الملاحمي أنا هاشم والقاصي بأهم أقرب إلى مثبي
الصفات إرادة على الذات منهم إلى المعتزلة . لأن العلم بأن الذات على حال
« القادر » . مخالف للعلم بالذات . فلا بد من معلوم رتبة على الذات والواقع
أن القوب بالأحوال محاولة للتوسط بين المعتزلة والأشعره مجدها عند أغلب المتأخرين
من المتكلمين

وقبل تفصيل معنى كونه تعالى قادراً ونحوه الدلالة على ذلك فإنه تحذر
الآن . هـ . أن القاصي والملاحمين عامة يهتمون عن الفلاسفة في تقرير هذه الصفة
التي تتبع عن عدم وجوده . فبعد الفلاسفة أن يجد العلم على النظام الواقع
من واقع ذاته تعالى فمستبعد حبه عنه فلم يصرحو بأن كونه قادراً يعني صحة
إدراكه بعدم وجوده . لا اعتقادهم أن ذلك نقصان فأثبتوا له لإحسان طراً

مفهوم أنه يكسب التمام^١ ويعني آخره ذات الله في أنهم موجهة لعمه
وقد أدى هذا إلى نتيجة خطيرة وهي أن العالم موجود معه لم يزل. وهذا قول تقدم
العالم فمشيئة الفعل عند الفلاسفة فيص وجوده والوجود لازم من لوازم ذاته كلزوم
كونه علماً وسائر الصفات الكمالية. فيستحيل الانفكاك بينهما، أما كون
الله قادراً عند معظم الكلاميين على الاختيار من حيث يصح منه الإيجاد أو
تركه. وإلا فقد وصفاه بصفة من صفات نقص. لأن إذا أئتمنا لاحتسار
بعباد ولا حري أن نشته لله تعالى

ثبوت هذه الصفة : سبق أن أشرنا إلى أن أي صفة يريد أن نشته لله فإنها
سبب أن تكون معقولة في ذاتها، معنى أن تستطيع الفعل تصوره. لأن إيراد الدلالة
على الشيء يعتمد على كون الشيء معقولاً وكونه معقولاً يؤخذ من شأده أو
من فعل لا سبب نفسه. وإذا لم تكن نصفه معقولة لم يمكن الاستدلال عليها،
وقا أراد القاضي بذلك أن يدل على أن لمحذره سبب إبتكارهم نسبة أفعال العباد
إليهم فهم لا يستطيعون الاستدلال على الله من حيث أنه عاقل وقادر على
حق العام

وطريق الدلالة على هذه الصفة في الشاهد الإنسان إذا أن يكون بطريق
الحملة والعمى بذلك ضروري لأنه ليس أكثر من معروف من أئتمنا يتعلق الفعل
بالفعل. أو أن يكون بطريق التفصيل عن طريق النظر في صحة الفعل من واحد
وبعدده عن الآخر. يد بيس ذلك إلا أن الخاف إئتمنا على ذاته. وهكذا فإن دلالته
صحة الفعل على تقدر نسبة على تفصيلهما أنه لا يصح منه الفعل. وأن
من صح منه الفعل لا على كونه قادراً

وإذا كانت الدلالة وحده من الشاهد والعاقل فلا يعني هذا أن تكون أحكام
هذه بصفة واحدة لهما. والله قادر لذاته. أما الإنسان فقدرة. وقدرة. والفرق
بينهم أن القدرة صريح إلى معنى أنه لا يملك من هذه القدرة.

(١) لا يمس الزبي ٢٩، المعروف ٨. د. الماشق للشيخ ١٥

ويعني ذلك أنه يجب أن يكون حسماً حياً. كما أن القدرة وتصوره لا يقدر إلا
على مقصورات خاصة. يستلزم عليه الاختراع. فلا يصح منه إلا الفعل المباشر
والمتوسط والصريح. أما الله فإنه قادر على ما لا يتنهى من المقصورات من كل
جنس ويتميز بالاختراع عن الإنسان

وهكذا فإن الله قادر على جميع أجناس المقصورات ويستدل القاضي
على ذلك بتدليلين أحدهما يقوم على الحجة، والآخر يعتمد على التفصيل
أما الدليل الأول فيلخصه بقوله: إن العون لله قادر لذاته وغيره قادر بالقدرة
ينقسم ذلك لأن القدرة لا بد من أن تتعلق وتختص به. ولا يصح أن تتعلق
القدرة بأكثر من جزء الواحد في الوقت الواحد. أما القادر بذاته فإنه يقدر على
ما لا يتناهى من المقصورات في الوقت الواحد والمحل الواحد. وأما دليل التفصيل
فيكون بسبب كونه معنى قادراً على كل حسن من أجناس المقصورات على حدة
وإذا كان معلوماً أن مقصورات على نوعين وأن منها ما يختص تعالى بالقدرة عليه
كمخلق الخواهر ومنها ما يدر أحدها عنه. فلا جدال في قدرة الله على النوع
الأول. أما النوع الثاني فإن الدلالة على أن الله قادر عنه تكون بيان أنه قادر
على الإكوان لأن من قدر على الخواهر قدر على الأغراض. وأما أنه قادر على
الفعل جميع أشكال القدرة أي ما يصح مباشرة أو بالتوسط. ولا حرج. فكل
ذلك مما لا يبرهن خصص على قدرته على كل شكل من هذه الأشكال أو
بعوده إلى العون لله قادر به أو من المصادر بالقدرة على أن يقدر على ما
يصح أن يعمه يقدر به. وتلقا تفصيل هذا الموضوع. وإذا كان
الله قادراً على أجناس المقصورات كشيء مما فيها أحسن أفعال العباد فما الذي
يقتضي خلافه تماماً من معارضة وعبرهم. بل وبين المعبرة أنفسهم. هذا الخلاف
يبدو في الأحكام على حياء لشيء وهو. هل يقدر الله على أعيان أفعاله انعقاد كما
يبدو على حياء. وقد لا يشك أنه قادر على ذلك. بينما اختلف شيوخ
مصر. ذهبوا إلى أن الله قادر عليها. وبصر هذا الرأي أبو الحسين

النصري والملاحمي . وذهب أبو علي وأبو هاشم والقاضي إلى أنه لا يوصف بالقدرة على ذلك . وحجة الأولين أن هذا نتيجة لكونه تعالى نادراً لديه . وحجة الثاني وأصحابه أن ذلك يؤدي إلى وجود مقدور بهر قادر . وهذا محل اختلافه داعي كل منهما عن الآخر . وهذا لا يمتنع أن الله قادر من جسد ما تدبر عليه العباد إلى ما لا يهده . وهكذا وفق القاضي بين قدرة الله المطلقة للامهنة وبين قدرة عبده على فعله لأنه مساعد التكليف ومجده

وأخيراً فما الذي يرمي المكلف أن يعلمه من كونه قادراً؟ وهل هو في حاجة إلى أن يعلم جميع تفصيلات أدلة هذه الصفة وأحكامها؟ في رأي القاضي أنه يكفي أن يعلم أنه قادر فيما لم ير . ويكون قادراً فيما لا يراى وأنه لا يجوز خروجه عن ذلك محال . وأن يعلم أيضاً أنه قادر على جميع أجسام المصورات . وقادر من كل جنس فيها على ما لا يتناهى ولا يحصر مصادره في جنس أو عدد

٣- في كونه تعالى عالماً : لقد وصف الله نفسه بأنه عليم ، وأنه عالم كما تحدث في القرآن عن علمه فأحد أصحابه والتابعون ما ورد في القرآن على أنه بعد كون تعالى عالماً بكل شيء ولم يفتضوا كعادتهم في صفاته وحاصل المفكرات مستوفى في تفصيل هذه الصفة على النحو سبي

أ- اختلاف المتكلمين عموماً عن تفاسير في باب كصفة استحقاقه تعالى لصفة بعين وبوعية معيونه ، وتفصيل ذلك أن العلم عند التفاسير هو علم الذات (٢) فإذا عقلت الذات نفسها عقلت المعلومات وعلم أن المعلومات خروجه معايرة ، فإن الله لا يعلم أعيان الخفيات ، وهكذا من علمه بالأمور الخفية من حيث

(٢) الفائق للملاحمي ١٧

وذهب أصحاب القوي لأنهم يحسنون عبيد في رسالة الورع لا يجوز فيه ريب يقولون أنه يعلم بالأمور الخفية جمع على هذا لأنه لا يورث من ص ٢

هي كلية أي معروفة القويين ولاستدراك التي تندرج تحتهما حُرُوت (١) . ويُكر المتكلمون على تفاسيرهم . وقد عارضهم به بعض محقق كل شيء . تماماً كما وصف نفسه وقد كان خلافه حول هذه النقطة إحدى مبادئ تجري لتفاسير المتكلمين

ب- وختلف المتكلمون فيما بينهم على كيفية استحقاق الله لكونه عالماً

١- منهم من أثبت لله صفة رتبة معبرة لمداته هي العلم . سواء كانت عادية كقول الراعي وهشام من الحكماء . أو قلعة كقول لأشعره وذا نريده

٢- ومنهم من أنكر كون هذه الصفة معايرة أو رتبة وهم المعزلة عموماً . ثم اختلفوا ، فذهب النظام إلى أن إثبات كون الله عالماً هو إثبات مداته وبني للجهل عنه . وقال العلائق إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته . وذهب أبو علي وتلاميذه . وتابعهم أبو الحسين البصري والملاحمي - إلى أن كونه عالماً هو من معنويات ذاته أي من الأحكام التي تنصتها ذاته ، أما القاضي فذهب إلى القول بأن الله عالم بذاته بمعنى أنه على حال لكونه عليها يصح منه العلم (٢) . وهذا رأي مدسة أبي هاشم

فالقاضي لا ينبغي صفة العلم عن الله كما لا يشبه صفة رتبته عليه . وإنما يعبه العلم حانة تعلم مداته عليها ، وقد أثبت لله تعالى أنه عليم على صفة عينية يصح منه العلم بالحكم ، وهي كصفة القادر تثبت حتى في الشاهد . فحيلة مداته وليس بعضها أو لأخرى منها

ب- الدلالة على إثبات هذه الصفة كالدلالة على إثبات صفة القادر . فخرج على كونها معقولة في تشاهد . معنى (٣) يجب أن يكون معقولة في ذاته حتى يصح إثباتها لله

(١) ذكر ابن سينا في الحجة ٣ : ٤ : وللمعقول ما عارضه هذا عند من سبب وانما هي ومن معقولة على وجه الخصوص (٢) من عند الملاحمي (٣) من عند الملاحمي

ويجوز أن يصححه بعض محكم دليل على كونه عالمًا
المحكم . وثانيهما أن صححه بعض محكم دليل على كونه عالمًا

إن الفعل المحكم هو الذي يقع على وجه لا تأتي من سائر القادرات .
ويدل على صحته من الله خلقه العالم وما فيه من كائنات . وحيوانات وما فيها من
عجائب . وهداياته لأفلاكه . وتركيب بعضه على بعض . وسحيره الرياح .
وتقدير أشياء القلب إلى غير ذلك من لأفعال الدفعة المحكمة

وقد تعرض من ينكر أن يكون أفعاله كنهية وحكمة ودافعة . ويرى على
ذلك انتقاص هذه بدلالة . وينبغي لقاصي أن ذلك يكون صحيحاً لو أراد العالم
برفع الفعل محكماً . وبوهرت الدواعي بذلك ولم يقع . وليس ههنا ما يدل على ذلك
في أفعال الله . ثم إن لإحكام التصودف هو كونه الفعل حساً وهذه نوع
من أنواع الفعل . وهذه حال أفعاله تعالى . وأما ما يرى من خروج على نظام
أو محسوس يظهر في بعض مخلوقات كالتصور الفسيحة النافعة . فهي بعينه
التي بطلت للمكشوفين في فهمهم بتقديم بالوحدات وحساب النواهي . ويوضح ذلك
بقوله « إن الله يد خلقنا ونعم علينا بصروب العلم وكشف شكر عليها
فلا بد من أن بعض ما يكون عنده أهدأ إلى أدء الشكر عنها . وحل هذه
الصورة غير التمهيد دعوى إلى شكر الوهاب على حساب صورته وأندبه
حسبها »

ود سائل سائل بلاد لا يحصل لأفعاله محكمة من أحد الدواعي بالقدره .
أجاب القاصي « إذا استوفى على لمكر قائله » « فما نقول في أود حي حقيقه الله
تعالى »

أما دلالة الفعل المحكم على أن قاعده عالمًا فهي مشبهة لدلالته لبعض مجرداً

على أن القادر من وجه ومخالفة له من وجه آخر . ويعتمد الشاهد بينهما
على الشاهد . إذ يلاحظ اختلاف ساس إلى شخصين أحدهما يفعل فعلاً
محكماً والآخر لا يفعله . ويدل ذلك على وجود حاله رائدة هي كونه عالمًا .
المخالفة بينهما فتدلو في أن الفعل المحكم يدل على قاعده أنه كان عالمًا قبل
وقوع الفعل وفي حاله وجوده أيضاً . وذلك لطبيعته اختلاف العلم عن قدره .
إذ لما كانت القدره شرطاً في وقوع الفعل يستعني عنها في حال وجوده . فـ
العلم هو به يتقدم الفعل لكونه حارياً بحري بدواعي عليه . كما يقدره لأنه شره
في وقوعه محكماً . فاشترط لا بد من المقاربة وهكذا فإن الله تعالى عالم
بكل المعلومات لأنه يستحق هذه الصفة بحده لمعلومات كنهية وحدة .
فالأخصص مفقود في لمعلومات . وما من شيء إلا ويصح . يعلم من كل
عام . على عكس شفهات لأهل التخصص

بيد أن الفعل المحكم يدل على أن صاحبه عالم له أنه كان هذا الفعل واحد
ومتشعباً عن غيره . كما يلاحظ في فعله تعالى ما يجري على قواعد وشرائق
واحدة كإلاده حيوانات من بعضها . ونبات الثمر وارهـ . إلى غير ذلك .
فكيف يدل هذه لأفعال على كون الله عالمًا ؟ حسب القاصي « بأن الله قد أجرى
العادة من لا يتولى هذه الحيوانات لا من حسنها حتى لا يخلق الخلق إلا
أمن الخلق . وسفر ولا من الثمر . والعلم لا من العلم . وكذلك هذه شعـ
لا تخرج إلا من أشجار مخصوصة وصار الحال في ذلك كالحال في مؤدب
يد أدب في أوقات مخصوصة بمعلومات مخصوصة . فكما أنه يدل على كونه عالمًا
أوقات الصلاة وكذلك في مسائل . وختمه أن هذه الخواص لا يوضح قصد
القاصي تماماً إلا يد تذكر عتقه أن الله تعالى يستطيع أن يخلق بعدد في
الوقت الذي يريد . فليس معنى اضطراب العادة أنها أصبحت حتمية بله من
أجراها على هذا المحر المعين

الله عالم فيما لم يزل : أي أنه كان كذلك منذ الأزل . وتقيص ذلك أن يكون
عالمًا نعم مسجود محدث . وهو ههنا عند القاصي

(١) شرح لأصول ٣٧ . ١ . ٣٩
(٢) ويرى لأحكام القدر الفسيحة هو من يفهمه ذلك هم سائرهم . ب . خصص في هذه القدر
ب . لا عوص من لا

والواقع إن القبول بأن الله يعلم يعلم محدث أي يحصل علماً بعد أن لم يكن قاصر على هشام بن الحكم والرافضة والكرامية ، أما المعتزلة والاشعرية والماتريدية فاتفقوا على أن الله عالم فيما لم يزل ويختلفون في إثبات الصفات رتبة أو نفي ذلك

استدل القاضي على أن الله ليس علماً يعلم محدث ، بأن هذا العلم المحدث لا بد له من محدث ، والمحدث ما كان يكون لتقديم نفسه أو أن يكون غيره من القادرين بالقدر ، وليس هذا موقع الاحتكام فقد شرحنا هذا كله في حديثه عن استحصال الصفات عمومياً ، وبني تحت أن يحل إشكاليته هو توفيق بين كون الله علماً م - ب - وبين كونه لم يزل علماً ، لا شاء وهي محدثة معينة ، كما يؤدي ذلك إلى عدم المعلومات وبالتالي فله العالم

خلف المعتزلة على سبعة أبواب

١ - ذكر الأشعرية أن القوطني امتنع عن القبول بأن الله لم يزل علماً بالاشياء ، لأن مثل هذا القبول يشهد لم يزل مع الله ، لكن الحياض تذكر ستة ذلك للقوطني وبين ب - هذا لا حرج بذهب إلى أن الله لا يعلم يعلم محدث و قديم ، وإنما هو لم يزل علماً ، ويظهر أن الأشعرية نقل هذا عن ابن الروندي بلدي شيع على المعتزلة كثيراً ، وسهوت تشيقاته مؤرخي الفرق من الاشعرية فأشوه في كتبهم " وسدوا أن خلاف القوطني في هذا الموضوع في لاسماء والمعلومات هل هي شيء قبل كونها أو أم - ليست كذلك " أما أن الله عز وجل عالم لم يزل فلا خلاف فيه عنده ، بل إنه بذهب إلى أن الله لم يزل علماً بأنه سيحقق الدنيا ثم نصيها ثم يعيد أهدى طريقاً نحوه وفريقاً للدار (٢) أي أن علم الله عما لم يحصل علم به أن يستحصل

٢ - وذكر أبو الحسين خبط أن يؤدي هذا القول إلى قدم العالم ورد على

١ - الأشعرية ص ٩٠ ٢ - ص ٢٢ ٣ - ص ٢٠ الذي عدي ٨
٤ - ص ٢٠

تتأهم بن الروندي للمعتزلة بذلك (١) بقوله " أن الله كان ولا شيء معه ، وأنه لم يزل علماً بالاشياء في أوقانه - ولم يزل علماً ب - ستكون في وقتها - "

٣ - وذهب عدد من سيمد إلى أن الله لم يزل علماً بخوهر والأعرص والأفعال والخلق ، لكنه لم يزل لقول تأمره لم يزل علماً بالأجسام والمخوقات والمعلومات (٢) ، وأصاف للمعلومات معلومات لله قبل كونها كما أن المقدور مضمور له كذلك

٤ - وذهب ابن الروندي - المعري السابق - إلى أن الله لم يزل علماً بالاشياء بمعنى أن سيكون ، وكذلك الأمر في الأجسام وخوهر والمخوقات والمعلومات ، فهي معلومات لله قبل كونها (٣)

٥ - وفي مثل هذا القول ذهب أبو علي خبط (٤)

٦ - وقد عارض أبو خديل بسبب قوله ب - علم الله هو الله وقد به هي هو ، إلى بعد شديد من حصول معتزلة كاس الروندي والعدد ذي (٥) - قد يؤدي إليه من التوحيد بين الذات والعلم والقدرة

لا أن الحياض يدفع عنه بقوله يوم قوب خديل بقصد من الروندي فكأن قول الله على قياس مذهبه - يعني أن خديل علماً وقدره فيه خطأ عن أبي خديل ب - قال أن الله علم وقدره ، قال - أبو الخديل ونصوني بطائر عبد أهل بوحده - وذلك بهم فاجمعهم يقولون إن وحده الله هو الله لأن الله قد ذكر

(١) - الأصابع ٢ ٢٠ ومثلاً لأشعرية ٩

(٢) و (٣) - ص ٢٠ يعنى أن قد عدي على أنه في الموجودات والمعلومات ، فهو منه لأشياء من بينها وكذلك خوهر والأعرص والأفعال ، ما لأجسام والمخوقات والمعلومات ، كذلك قبل كونها اختلاف ٢٢

(٤) - ص ٢١٣ -

(٥) - الفرق للبعد ذي ٨

الوجه في كتابه وقد فسد أن يكون لله وجه هو نفسه و صفة به قديمة معه .
فكذلك قلت ان^(١)

٦ م القاصي قوله بعد أن الله علم بكل مفعول على كل وجه صح
العلم به . في به علم م كان هو سيكون . ومن ثلث هذه علم لأنه لا
يكون معه غيره م يرب

وقد استعرض القاصي حجج القائلين بأن الله يعلم عنهم محدث . وقد استخرج
السمعية من وجهين . أولاً بأنه فسرهم أو أو دويلاً عن مع أية و ختم مع
رأي خصوصه وثانها أنه اعتبر لادته سمعه غير متحركة في نحو العبد
والتوحيد . لأن السمع لا يصح إلا بعد معرفه كونه تعالى واحداً عدلاً . وما كان
مراعاً على الشيء لا يصح أن يكون دلالة عليه . ثم استخرج علة في عرصا
في ول هذا لمحدث . وأما في ذلك أن العلم بشي ورد ذكره في
الآيات يعني المعلوم ، فالعلم يقصد به العالم كما يقصد به معلوم . فيثبت هـ علم
الشاعبي يقصد بمعلوماته

الله لا يعلم يعلم قديم . د كان لقول بأن الله علم همه لا . يعني أن
يكون عالماً بعد أن م يكن كذلك ومن ثم أن يكون عالماً عنهم محدث . فليس
معنى ان القاصي يشب الله علماً قديماً

وقد ناقش القاصي حجج القائلين برب علمه قد تم لله على نحو التالي

١ رد على ما استدلوا به من ثبات قرينة عندئذ لقائل بعدم حوز الاستدلال
بالسمع على شئوب العبد والتوحيد . ثم فصل رد على كل آية احتجوا به .
في تأسيسها ، فثبت م يظهر طاهر الآيات مستند م لا يدل على أنهم كقولهم
تعالى « ولا يحيطون بشيء من علمه » فقد فسر العلم بمعلومات . وإما أن الطاهر
لا يستند به فيجب تأويله بما يوافق عقل كقولهم تعالى « برله نفسه » لأنه

كقولنا مشيت درحي بعيد الآلة . وإما أن طاهر الآيات يرجح رأيه كقوله تعالى
« وفوق كل ذي علم عليم » فلو كان تعالى ذو علم لوجد من هو أعلم منه^(٢) .

٢ أما حجج هؤلاء العقبة فأهمها . قوطم بن العلم في الشاهد من هـ
علم . ويجب أن يكون الأمر نفسه بالنسبة لله تعالى ، ولذا كان الله قديماً فعلمه قديم
أيضاً لأن العلم ككل صفة قائم بدته تعالى . وقد د القاصي أنه لا يصح قياس
العلم على الشاهد هذا لا مرس . وهما أن الدليل على ان الشاهد هو من هـ
العلم يصح حوار أن يكون عالماً وأن لا يكون ، سيما ثبت حدة العلم لله تعالى
مع لوجوب فتحلف كثرة استحقاقها . وثانيهما أن الاستدلال بالشاهد هـ
اعتماد على مورد وجود الصفة فيه . ولو صح من هذا الطريق بالنسبة لله تعالى
لأدى إلى نتيجة مستحيلة وهي وصف الله بالجسمية التي ينصف هـ شاهده .
وهذا لا يجوز

أما أن العام مشتق من العلم فإنه اعتماد على عبارات . وهذا لا يجوز . وو
صح لوجوب أن يستق العلم بالمشقة منه أي بعدم . على العلم بالنسبة . في العلم
وهو غير صحيح أيضاً

وحي لا يريد ان توسع فهم أورده القاصي من دود على خصوصه . وفي
أورده خصوصه مقابل ذلك من حجج لأن أكثرها يطلق من تكيف م
خصم أو يحمل العبار ما لا تحمل . إلا أنه في آخره الاحصاء . فمعهم
ردود القاصي كان على حجج أورده الأشعري في التبع . وقد كان لاجد
به أن مكنتي في أشارة في آخره لكونه تعالى عالماً . وهذا هو م بدم
المكلف معرفته من ان الله عالم . فذلك كاف جداً بيان حقيقة انصف لله
تعالى بأنه عام

س - كون الله حياً : نفى المتكلمون جمعاً على القول بأن الله تعالى حي

(١) مشابه القربان هـ م ونسبه القربان ١٠ وشرح لأصوب ٤٥ د

(٢) ولقد ذكر أن م صفة مؤه م انه غي كعب . معن السمع يقصد مع كنه م

لا. وصف الله في القرآن بأنه «حيّ قيوم» لا أهم اختلفوا في معنى «حيّ» لأن معنى حياته في شاهد اعدل مزج وطائفة ، ومن ههنا يفرق من معتزلة وهم معتزلة بعدد برعمهم الأسكاني وأبو الحسين البصري في معنى أنه حي أكثر من أنه عاقد قدر^(١) بينما قد معتزلة البصرة بأن وصف الله بأنه حي يختلف عن وصفه بأنه قادر

ثم اختلف الذين أثبتوا كونه تعالى حياً في كيفية استحضاره هذه الصفة كاختلافهم في صفات بصورة عامة ، فذهب مشير الصفات إلى أن الله حي حياً ، وأثبت أبو هاشم والقاضي في الشاهد وفي العاقل حالة كونه حياً ، بمعنى كونه حياً عند الله ، أن به حالة توجب صحة كونه قادراً وعالماً ، وبولا اختصاص هذه الصفة لما ثبتت صفات الأخرى ، وقد حمدها القاضي لذلك بأبواب^(٢) معه يصبح عند الاختصاص به كونه قادراً وعالماً

وأذكر بعض المعتزلة إثبات هذه بحجة كما أنكروا إثبات الأحرار عموماً ، وقادروا إلى ههنا الإثبات لا تفرق اللغة ولا المعنى فأهل اللغة لا يخطئ بياهم هذه الحجة من قوهم حي كما أنه لا طريق إلى العلم بها شاهداً أو عائداً^(٣)

واحتج القاضي بكون هذه الحجة مسيرة عن حوالته تعالى لأخرى مما يبي أن الذي يعرف به اختلاف الصيغ عن بعضهم أحد أمور ثلاثة أ- الإدراك كحقيقة السوداء لخاصة ب- الوجود منسبي كعرف اختلاف كونه مراديين وكأركان د- اختلاف الحكمين كقوى في اختلاف كونه عالماً وقادراً ، ومن حكم كونه قادراً صحة الفعل ، ومن حكم كونه عالماً صحة الفعل مع الأحكام ، وقد ثبتت صفة حي بالوجه الثالث لأن حكمها صحة الإدراك ، وهو يختلف عن الحكمين السابقين

وبو صرح أن الحكمين يرجعان إلى صفة واحدة توجب في كل من يصبح

منه الإدراك أن يصبح منه فعل أو انعكس ، وقد بين صحيحاً فالمرص المفعد يدرك إلا أنه لا يصبح منه المشي وهكذا

أما الدليل على كونه تعالى حياً فقد اختلف فيه مشايخ المعتزلة ، فذهب أبو هاشم إلى أن الدليل على ذلك ، أثبت أنه تعالى قادر عالم ، والقادر العالم لا يكون إلا حياً ، أي أنه يقوى بوجوب ثبات خالته قبل أن تثبت له حاله الحي ، وأما أبو عبد الله البصري لاعتماد على ثبات صفة واحدة منهما ، وذهب القاضي مذهب أبي هاشم في أن صفة أخيه ترجع إلى حقيقة حي كاصدب سابقة^(٤) ، وأن الدلالة فيها كدلالة سابقة تقوم على الضرورة والاستدلال في آن واحد ، فأما التفريق بين الحي والحياة فهي ضرورة ، وأما كون هذه التفريق راجعة إلى حقيقة فتكون بالاستدلال وتبين في الشاهد عند شرح والطائفة

وبكن ألا يؤدي إثبات كونه حياً إلى إثبات جسمه به كاشاهد^(٥) يجب القاضي « أن نعمة التي وحب ذلك في الشاهد بمقتوده في الغائب لا . الشاهد عام وعدم وقدر بقدرة . بينما الله عام مداته وقدر مدته . وكل من موصوفين بصفة واحدة لا يجب اشتراكهما في صفة أخرى إلا إذا كانت الصفة التي اشتركا فيها حقيقية في الصفة الأخرى . وكان الدليل عائداً ، وكانت واحدة ، فهما تقتضي الأخرى . فإذا نظرنا إلى صفة أخي فاب نلاحظ أن كونه حياً ليس حقيقة كونه جسماً ، لأن في الأحكام ، ليس حي وكذا كونه حياً ليس حقيقة كونه جسماً ، وكذلك فليس كونه جسماً يقتضي كونه حياً ولا انعكس^(٦) »

وبما يجب أن يعلمه المكلف أن الله حي جسم . ويكون حياً فلهذا لا يكون حياً حراً حراً عن ذلك محل من الأجسام

وتتفرع عن كونه تعالى حياً صفة مدرة^(٧) واسعة واسعة

(١) محيط ١ : ٢١

(٢) محيط ١ : ٢٢

(٣) لا حي بعد ١٦٢ ب ، والموسم ٨ ٨ وشمري المتداول ١٦٨

(٤) محيط ١٦٢

على هذه الصفات ما يجري على الصفات الدنيوية الأخرى ، وإن كانت لا تثبت
لا بدوب كونه تعالى حياً ، فكأنها حكم من أحكام الخلق

وقد ذكر بعض أصحابي كطريقته دائماً أن يكون الله سمياً بسمع بصيراً
أو مدركاً مدركاً ، لأن الله تعالى لا يحور عليه الخواص ، وذكر قول العباد في
أن كونه مدركاً ليس صفة رائدة على كونه علماً ، لأن الإدراك غير نعم « فقد
بذلك الشيء ولا يسميه بالعكس صحيح فقد علم الشيء ولا يدركه كعلمه
بأنه يعلم تعالى »

أما ما عزم مخالف معقوله من هذه الصفة فهو أن يعلم أنه يعلم مدرك
للمدرك حاله وجودها وأنه سمع بصير عليم رزق ويكون كذلك فما
لا رزق ، ولا يحور حروجه عنده تعالى ، ولكنه لم يقر القول بأنه سامع ومبصر
لم يرب ، وأنه كذلك فما لا يرب ، لأن سامع والمبصر مقتضي وجود المسموعات
والمبصرات وهي غير دنيوية ولا مادية

• في كونه تعالى موجوداً : إن حالة الوجود هي الصفة الأخيرة التي يستحقها
العلم ، هو علمه في ذاته ، ويقصد بصحي هذه الصفة كونه قديماً لذاته ، إذ ليس
العدم لا مبصر ، لا يوجد حتى لا يكون له أول ، ولا فوه أو كونه رقباً فيما لا رزق

وقد كان يشك هذه جملة من مناقشات وجد شديدين ، من الوجود
من رائد على الذات ، هو الذات ، من التقدم صفة رائدة على وجود الله ، ثم
به تعالى قد علم

وقد سبق أن ذكرنا في بحث العلم بـ الوجود عند متقدمي الأشاعرة هو عن

(١) في بعض النسخ قد تحذف لاصوب ٣٤ و ٣٥ ، العاقل ٦ ، به مدغم ٧٧ ، كذا
٢٢٣ ، به ٢٢٤ ، حار ٧٣ ، تحيد ٢٤٤ ، ٢٥٠ ، وقد حسب
أمن الم حوز كذا ، لأن صفة رائدة على السمع والبصر ، وبعد رائدة على العلم ، لأن
أقوى دوافع الباقلاي وما حرمه من صفة رائدة على السمع والبصر ، وما لا ي
من عدم غيره ، رائد على العلم ٣ ، وبعد خصهم صفة الدجنة لمسلمي ٦

« بدأت » ، فإذا أطلق الأشعري والباقلاني صفة الوجود على الله فليس لأن له صفة
هي الوجود وإنما هو من قبيل الوصف اللفظي (١) ، وحالف الرزي في ذلك وجعل
الوجود رائداً على الذات وبعد صفة الوجود صليحة وزائدة على باقي الصفات (٢) ،
ودهب الماتريدية إلى ما ذهب إليه غالبية الأشاعرة من حيث اعتبار الوجود غير
رائد على الذات وبالتالي عدم اثبات لوجود صفة رائدة (٣)

ولم يسج المعرلة من اختلاف فيما بينهم حول هذا الموضوع ، فقد أتي
هاشم والفاضي وأصحابهما أن الوجود صفة رائدة على الذات ، وبعد أتي إسحق
النصبي وأبي الحسين النصري وأكثر مشايخ بغداد أن وجود الشيء هو ذاته ،
فمن ثبت أن الوجود لا يربد على الذات فإن دلالة على أن للعالم محدثاً
دلالة على أنه ذات ، وما أن وجود الشيء هو ذاته فقد حصص الدلالة على أنه
موجود

ألا أن ما هاشم والفاضي لما ذهبوا إلى أن المعلوم ذات في حال عدمه ، وأنه
يختص في حال عدمه بصفات يخالف فيها وعاشل فإن الوجود يعتبر صفة رائدة
على صفة ذاته ، وهي من مقتضى صفة الذات ، وهكذا فإن لو كان على ثابت
الله فلا بد لنا من دلالة على كونه موجوداً وأثبت هذه الصفة له

وقد تعرض رأي أبي هاشم والفاضي هذا بعد شدده ، لأن مقتضى أهمها
أنه بعد ثبات صانع للعالم قادر علم حي سميع بصير حكيم يحور أن يكون
مع ذلك معدوماً في حاجة إلى دلالة على أنه موجود وأن به حالة الوجود رائدة
على كونه لأخرى ، وقد تهكم عليه أبو الحسن النصري قائلاً « ومن سمع
بذلك من مدعيهم فإنه يعجب منه ويظن أنه يستكر دامة الدلالة على وجود
الشيء بعد قامة دلالة على كونه محدثاً » (٤)

(١) الماتري ٦ ، الإرشاد للمعري ٢٠

(٢) شرح دم الرزين للمسوي ٧٥

(٣) نظم الفرائد للشيع ٢٠٠ ، مطبع التقدم ١٣٢٣ هـ

(٤) مدغم ٢٢

والحق ان تنفذت المعارضين على كون الوجود رتداً هي الذات على صاحب
كبر من لقوة والمنطق . وبصيف إلى ذلك انه هل يصبح قياس وجود الله تعالى
على مبدأ العدم والوجود وهو قول في عام وتفسير لوجوده . فما هو رأي القاصي
في هذا . وكيف يرد على الاستعدادات الموجهة إلى مدهه

من رأيي نصحي ان الوجود صفة رتدة على الذات . مثلهما في شونها لله
مثل الصفات الأخرى . وحال الله تعالى في كونه موجوداً لا يخالف سائر الموجودات .
وهكذا فصفه الوجود له بمثابة لصفه كونه حياً . وكونه أحياء . وكونه عالماً
وقادراً وكوناً كذلك . وإذا كان القاصي قد أحر هذه الصفة عن الصفات
الأخرى فليس لأنها متأخرة في لانت عنها . ولكن لأن ترتيب الصفات هنا
على أساس العلم . ولا فإن صفة الوجود هي مباشرة لصفه لاهض أو لصفه
الداية لله تعالى .

ان طريق العلم بهذه الصفة يختلف في شاهده عن العائب . أو في المدرك
عن القدم الذي لا يدرك

فهي أدوات للمدركة يصبح أن تعلم صفة لوجود ضرورة على طريق الحزمة
وبالدلالة على طريق التفصيل . أما القدم تعالى فلأنه غير مدرك فإن وجوده
لا يعلم بالاصطرار . ولا بد من الدلالة للعلم شت صفة الوجود له . ومع ذلك
فإنه متى عرفها كونه تعالى عالماً قادراً فقد عرف على لصفه صفة الوجود التي لا
يصح كونه كذلك دوساً . ويمكن الاستدلال بكونه حياً على وجوده لأن
كونه حياً يدل على أنه مدرك . ولأن لكونه مدركاً تعنى كما ذكره ولا شت
لتعلق لا عد الوجود

أما كيفية استحقاق الله تعالى هذه الصفة وما يدرم معرفة انكيف منها فهو
أنه موجود فيما لم ير . ويكون موجوداً فيما لا ير . ولا يجوز حروجه عنها كمال .

يجب
(٢) يجب
هـ أ ب
ب هـ

البحث السادس

صفات الأفعال والمعاني

صفات لأفعال هي تلك التي رجع إلى ممارستها الله لأفعاله في الكون
والمحذوقات . كقوبنا بحسن وورق وبحبي وبميت . ولم يهدف المسلمون في اثبات
هذه الصفات له تعالى كصفات حقيقية، وإن احتلوا في كوبها قدومه أو حديثه

أما أهل الحديث والتأريسية قدسوا إلى أن صفات الأفعال أربية لا تصف
في كيفية استحقاقها عن صفات الذات . وأما المعتزلة والاشاعرة فقد ذهبوا
إلى أنها صفات حادثه لأنها تتعلق بالعالم وإيجاده وتبهره . ولعام يحدث لا قديم
ويوقف العصر كعاداته في جميع صفات الله عن القوب أب قديمة و محدثة وهذا
هو رأي أهل الحديث

وسبب هذا الاتفاق العائب على التمييز بين صفات الأفعال وصفات
الذات . يخص الكلاميون كثيراً في مناقشة هذا الموضوع

أما يستحقه تعالى من صفات الأفعال لا يستحقه بذاته . ولا يعنى
بصفه . ولا يعنى بصفه لا يستحقه في كل حال . وإن يستحقه في وقت دون
وقت . هذا الوقت هو الذي يدرس فيه تعالى فعلاً معباً كأل ورق فلاها أو كمنته
ولا خلاف في حقيقة هذه الصفات حين تصف الله أو تعاد بها

وما دامت هذه الصفات تتعلق بالفعل فاما تأخذ أشكالها بحسب الاعمال التي يفعلها الله بالعام والخاص - وهي بهذا الاعتبار على نوعين رئيسيين

١ - ما يستحقه الله عند فعل مخصوص لأنه فعلة وليس على طريق الاشتقاق من فعله كما نقول في وصفه بالمتحس ، ومن هذا النوع وصفه تعالى بأنه مريد وكره . والملاحظ ان القاصي يدرج الإرادة ويكرهه حياً نحو عبود صفات المعاني اي الصفات التي يستحقها معنى ، وفي نطاق صفات الافعال أحياناً أخرى ، وبما ان اتبع بصفته الثلاثي للصفات حسب استحقاقها ، اي صفات الافعال وصفات الذات وصفات الهي . فاما نتكلم عن الإرادة ويكرهه مع صفات الافعال خاصة وان هذه الصفات يمكن أن تعتبر جميعاً من صفات لمعاني لا ب انما تستحق للمعاني هي الافعال

٢ - ما يستحقه تعالى عند الافعال عن طريق الاشتقاق من الفعل الذي فعله ، واشتقاق هذه الصفات قد يكون من حس فعل كوصفه بالحرك والمسكر فهو من فعل حرك ومسك . وقد يكون من حيث يفعل فعلاً في محل كقولنا مسود ومبوب . وحيز فقد يكون اشتقاقه عن معنى كقولنا محيي ومميت لأن الموت والحياة معنيان

وصفات الافعال إما أن تشمل فعلة جميعها كقولنا حكيم وعادل أو أن تختص نوعاً معيناً منها كد نقونه في ررق ودفع ومحبي وممت

يبين أن صفات الافعال التي وردناها حتى الآن صفات ثبوتية تنب فعلاً لإيجاداً لله ، وليس كل صفات الافعال من هذا النوع . فقد يستحق تعالى صفات لكونه لم يفعل فعلاً معيناً . وهذا النوع على صريحتين

أحدهما يشتره تعالى عن فعله لشرهه عن الصريح ، فيستحق أن يوصف بعدي بما يعيد شرهه عنه ، غير قولنا سبح وقلوس ، وان كان قد بعيد عالياً انه مدبره عما لا يجوز عنه من التخاذل بصاحبة والبولد .

وثانيهما ما لا يفعله الله من الامور التي لو فعلها لم تكن من القبيح الذي

يقبح ، وإن كان قد يعرض فيه ما يقتضي قبح البدء به فهو فعل حسن ولكنه لا يصح ان يكون عملاً مستأداً لله لأنه نتيجة التكليف والاستحقاق . واشتقاق الصفات التي تعيد امتناع الله تعالى عن الفعل حالته فقد يكون لأن الله لا يفعله اصلاً فيستحق لاحد ان يوصف به كقولنا عاهر وعفور وسافر وسو . وقد يكون من حيث لا يحسنه كقولنا حكيم

ولئن تعمق الاشاعة والمعتلة عن حقيقة صفات الافعال وكيفيه سمعتها الا انهم حثثوا فيما يعدونه من هذا النوع ، فكل الاسماء التي وردت لله في القرآن سوى كونه قادراً وعزماً وحياً وموجوداً وقدماً تعتبر من صفات الافعال عند المعتزلة . وعارض الاشاعة أن تكون صفة الإرادة والكراهه والكلام من هذه النوع ، وقابلوا بها من صفات الذات ، وبما أن كون الله عادلاً يتعلق بأفعاله لأن العدل من صفات الافعال . وبما كانت هذه الصفة عند المعتزلة عموماً لعدم كثرة يظنون عليها اسم علوم العدل وتشكل شطراً كبيراً من آرائهم الكلامية . وبما انما التزمنا بتصنيف الرسامة حسب مبدأ التكليف . فقد تورعنا علوم العدل على انقسام لمبحث المصنفه . وهكذا فإن نخوت صفات الافعال ستكون على النحو التالي

١ - في ان الله عادل

٢ - في أن الله مريد

٣ - في أن الله متكلم

في أن الله عادل :

ذهب لاشاعره إلى أن الله لا يسأل عما يفعل وأنه لا ضرورة لأن يتلمس الحكمة أو العرف من فعله تعالى لأن تصرفاته لا تخضع للقواعد التي تخضع لأفعال الانسان من القبول فيها بالحق أو القبح . والله مطلق التصرف في ملكه .

(١) نظر في ٢٠ ٢٢٢ ب

وقد هو القلوب . وما بعده فهو حسن مهيا كان شكل الفعل بآسية .
وهكذا فإن الله أن يخلق الإنسان ويكنه أو يميته كما أن به لا يفعل ذلك . والله
أن يعاقب المحسن ويثب المسيء . وأن يعذب لاجتماع ويؤلم من شاء من
كائنات دون أن يعوصها عن إبلاها . ولم يجبروا أن يوصف العبد بقدره على
فعله . خشية تقييد سلطان الله فكل هذه الأمور قد يكون لها عيار حسن
أو فسخ من وجهة نظرنا . إلا أن الله العالم بحقائق الأمور وطبائع الكائنات ولا شيء
يقدر أفعاله أكثر مما يستطيع نحن تفديرها ، وليس للإنسان بمكانته محدوده
المخلوقة من الله أن يتناول إلى أكثر من حدوده

ودعنا نعدله في أن أفعاله تعالى تتصف بما تنصف به أفعال
الناس من الحسن والقبح والخص والخص . لأنها من تقرير الله تعالى في
عقوب الإنسان أو عيها فيها ، تصرفه العدم الصوري الذي لا كسب للإنسان فيه .
وقالوا إن أفعال الله معللة بالاعراض لأن الحكيم لا يفعل حرافاً وعشاً . والعرض
الرئيسي الذي يعتمد عليه فعل الله هو نفع المخلوقات عموماً وبكافين خاصة .
فإذا خلق الله العالم على هذه الصورة وخلق العباد على ما هم عليه من الشهوة والبصيرة
والعقل فإن عيها أن يكلفهم ، وإذا أرد التكليف فإن عيها أن يمكن التكليف
من فعله ويقدره عليه ويعمل في التكليف كل ما يقدره من القدر . وبما
ويجدهم عن القساح ، وإذا قام المكلف بما طلب منه وحب ثوبه . وعلى العكس
من ذلك فإنه إذا ترك ما كلف به وقدم بما سبى عنه وحب عقابه . وإذا ألم الله
كائناً فإن عليه أن يعوصه عن إبلاها . هذا والله لا يعاقب المحسن ولا يثب
المسيء ولا يعذب الاطفال أو لانسء والصالحين . وم بر المعتزلة في هذا القول
شئاً من الالتزام على الله تعالى لأنه هو الذي وحب ذلك على نفسه دون أن يعرضه
عنيها احد . وإذا استجاب أن يعرض على الله أمر من عبده ، فإنه لا يمنع أن يلتزم
من نفسه بعدد من الأمور ولقواعد

وملاحظ أن كلا من الفريقين الأشاعرة والمعتزلة كان عوصها بمجيد الله
وقدسيه . إلا أن الأشاعرة علوا النظر إلى سلطان الله وقدرته المطلقة فمجدوه ،

واعتكروا أن يجري عليه من يسهون أنه قد يحد من هذ السلطان أما المعتزلة
فحطروا إلى تربيته تعالى عن القساح فاشتدوا عن وصفه عديشته أنه يؤدي إلى الظلم
والفسح ، وما ظهر من تصرف في أقوال البعض من كلا الفريقين إنما كان بتأثير
المجادلات والفتنات الحادة . وألا فالمسلمون جميعاً سرهون الله عن نفع وعظم
والعنت ويؤمنون بقدرته المطلقة وسلطانه اللامتناهي .

ودعنا الماتريديّة إلى القلوب بالحكمة في أفعاله تعالى في عديته للنوسه بين
الفريقين . فأن الله مثره عن العنت ، أراد بالحكمة نفعه ولا يعاقب إن فعله لا يكون
ولا يعرض ، ولما نفع النفع عليه لانصافه بالحكمة ، لا أنه لا يسأل عن هذه
الحكمة فعلها أم لم يفعلها كما لا يجبر عنيها

ولا شك في أن القول بالعبد عبد المعتزلة فرع على أنهم في أن الله لا يفعل
القبح ، وأن أفعاله لا تد أن تنصف بالحكمة والشره عن العنت ، وقد وجد
القاضي بين العبد والحكمة وقال : « وصفنا للفعل أنه حكمة نفعه ما كبرناه
في العدل » ويصون هذا البحث في كتابات القاضي عادة هو « أفعال الله وما
يجوز عنه وما لا يجوز »

إن العبد لغة مصدر عدل يعدل فهو عادل وعبد . وهو يطلق على الفعل
والفاعل ، فإذا استعمل في الفعل فإنه يبيد توفير حق العبي وسيساهم الحق منه
كما يعد أيضاً كل فعل حسن ينفعه الفاعل لينفع به غيره أو ليصرفه . وينص
القاضي المفهوم الثاني لأن التعريف الأول يبيد أن خلق الله للعالم كان واحداً
مع أنه تفص . وما أن فعله تعالى موجه إلى العبر فإن جميع ما ينفعه عدل ،
لأنه إما أن فعله لمصلحة أو لمصلحة مستحقة أو معوص عنيها »

وإذا استعملنا العدل في الفاعل فذلك للإشارة إلى من فعل العدل . وينطبق
على الله كما يطلق على الإنسان . فإذا صدق على الأخير فإنه رد به احصاه
بصنات معيها . نحو كونه رباً حراً مسلماً محتسباً لكثير من

وحيث يطلق العدل مصطلحاً على الله والمراد به أن أفعاله حسنة كلها ، وأنه لا يفعل قبيح ولا يخل به وجب عليه .

ما عيّن العدد فإنها تشمل العلم بأن أفعال الله حسنة كلها لا يفعل القبيح ولا يخل به هو واجب ، ولا يكذب في حبه ، ولا يجوز في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين الذنوب آبائهم ، ولا يظهر معجزة على الكافرين ، ولا يكلف العباد ما لا يصيقون ولا يعمدون ، ويثبت المكلف إذ أتى بما كلف به . إذا ألم وأسلم فهو لا يفعل ذلك إلا لصالح العباد لأنه أحسن نظراً لعباده منهم فيما يتعلق بشئون الدين والتكليف .

وبما يشتمل عليه كمن ، يتعلق ذات العدل من أبحاث فلا يخرج عن أربعة أبواب .

١ - الكلام في الأفعال وأما نسب للعد ، وإثبات الأفعال المتولدة والمباشرة

٢ - الكلام في أحكام الأفعال وأما قد تنجح ونحس بوجوه تكون عليها

٣ - الكلام فيما يتعبد به تعالى من العبادات وإشرائع مختلفة

٤ - الكلام فيما يضاف إلى الله أو لا يضاف إليه من وجوه الأفعال المحتقة

ما يدلالة على أن الله عادل فإنها تتلخص في أنه عالم بقبح القبيح مستغن عنه وعدم استعدائه عنه . ومن كانت هذه الحالة فإنه لا يختار القبيح لخل من الأحوال

فما أنه عالم بالمسيح فله من أنه عالم ببداهته لأن العلم ببداهته يعلم جناس المصنوعات كلها

وأما أنه مستغن عن القبح . فالأول الله عي مطلقاً ولا تخور عليه الحاجة بخلاف من لأحوال

وأما أنه عام باستعدائه عن القبح فيدخل فيما تقدم

وأما أن من هذه حالة لا يختار القبيح ، فيعرف ضرورة من شاهد قالوا حد ما إذا حصل على هذه الحالة لا يختار القبيح مطلقاً . وصره الدلالة لا حذف شاهد ، وغالباً لأن علة حكم واحدة . وقد خرج بعض أن الشاهد يختلف عن العائد في أن لا يكون قياساً على لاصلا في أحب لمصافي أو العي مطلقاً أو أن يكون مستعياً عن القبيح

ثم كيف يصح قياس العائد على الشاهد مع أن أفعال الشاهد لا تكون لا مع مصرة أو حب ممتعة وذلك لا يصح عن الله . فممكن أن يرد عليه بأن في أفعال الإنسان أيضاً ما يحميه حسنة لا شيء آخر . فليس ممتعة وبصره ليس مصحداً حتى . نسبة للمكلف

وبصرف الفصي مثلاً على ذلك أن كل عقل يستحسن إرشاد لا عي وهو وثقت على أن يردى فيه . ولا يطر في ذلك أي مع أو دفع صر عنه شخصاً

وتحت أن يبرر هذا أن أخر ما تعبدنا على تصحيح لموضوعات التي يمكن أن يشرح تحت رب العدل نسب الله الذي عباداً أساساً علم الكلام عنه لمصافي وهو ضرورة التكليف

وأفعال العدد وقواعد حسن والقبح يمكن أن تدخل تحت عموم العدد من بحثاً موضوع علم الكلام على أساس الأصول الخمسة . إلا أننا نساء على نظرية التكليف حرراً بحيث العدد بين فصول ثلاثة . وأدجاء كل ما يتعلق بعد الله واستعدائه عن القبح في فصل المكلف حكمه . كما دخل كل ما يتعلق بالأسباب وقدرته على فعله في فصل المكلف ، من أحكام لأفعال التي وصفها حسن والقبح . وقد خصصه بفصل خاص هو موضوع التكليف أو . وقد ورد التكليف من أفعال وتر و

الله مرید وکاره : كانت لارادة الالهية من اهم الموضوع التي تختلف
عنها فلاسفة الاسلام ومفكرهم ، وذلك لانها الصفة التي تنتمي السماء بوسطها
للعالم ، ويتحقق بها الخلق في فيه من سائر وجوب وجود

وكتاب من أساس زيادة العناية بهذا الموضوع خوف البعض من أن يؤدي
القول بأن الارادة الالهية من صفات الذات لقبول نظريه قدم العالم لعدم اتصال
صفات الذات عن الله في لازل ، وحشية البعض الآخر من أن يؤدي إخراجها
من صفات الذات إلى إثباته تعالى في الازل دون فعل . وهذا تعطيل لا ريب
فيه . وثمة سبب آخر وهو أن الانسان يريد ويعمل مما هي علاقة بربه بالارادة
الالهية ، وهل ثبت بعد مریداً وبالتالي فعلاً فيكون في هذا تناقض للارادة
الالهية . ثم شئت مریداً لارادة مطلقة ومعنى الارادة خيرية أي راده العباد

فقد اتفق مفكرو الاسلام على وضعه تعالى منه مرید وکاره . واحتلوا في
كيفية وضعه بذلك وفئدته ، فمنهم من لم يثبت الارادة والكراهة أمرين رائدين على
الدواعي إلى فعل أو التصرف عنه . فمحي كقول الله مریداً لأفعله على هؤلاء
أنه يفعلها وإنه يسب سبها عنها ولا يكره عنها . ومعنى كونه مریداً لأفعل
عنه أنه أمر بها . وهذا عيب نظام وحداني وأني القاسم السحي وأني الحسين
النصري والملاحمي وأكثر المعتزليين . وعلى هذا الرأي كان الفلاسفة المسمون
كسب سب وغيره

وأثبت غيرهم أن كون المرید مریداً وكونه كارهاً أمران رائدان على الدواعي
إلى الفعل أو التصرف عنه ، أي أنه مرید على حقيقة . إلا أنهم حتموا في هذه
الصيغة ارادة التي أشبهه تعالى . فأما نصريون من المعتزلة وسمهم القاصي فقد
أثبتوه مریداً بزيادة محدثة لا في محل ، وفي سحرية هو مرید بدينه . وذهب
الكلائية إلى أنه مرید بزيادة حديثة . وقالت لكرمية هو مرید بزيادة محدثة (١)

(١) لمواقف ٨ ٨٢ و ٨٦ المواقف للشيخ أبي ١٠٦ ١٠٥ ١٠٠ ١٠٠ وشرح لصورة .
والتاريخ ١٥٢

وقد أورد القاضي اختلاف مسمين حول هذا الموضوع ١ . واعتمد
رأي أبي علي وأبي هاشم . الله مرید على حقيقة بأن الإله وضعه الله على
مجرد نعمة والدواعي والتصرف . وأنها ليست قدومه ولا آلية بل هي محدثة لا في
محل . وكان مقصده أن لا تشبه مع إرادة الانسان التي توجد في محل هو نفس .
وهي علة من صفات المعنى . أي أنها تكون معنى هو إرادة والكراهة . إلا أن
القاصي أجاز ذكرها مع صفات الافعال بخلافه لمشاغله

تفصيل آراء المعتزلة في الارادة : الارادة عند المعتزلة من صفات الفعل
لا من صفات الذات . وم يشد عن موضع هذا الأمر عري إلى بشر من المعسر
من قوله بأن إرادة الله على وجهين « صفة ذات وصفه فعل تتعلق بالخلق
والمحدثات » ٢ . وليلك تفصيل آراء المعتزلة معنيين على الأعل على ما ذكره
القاضي

إب إرادة الله رأي النظام هي فعله أو أمره أو حكمته لأني في اللغة ليست غير
ذلك . فإذا تعلقت إرادة الله بذااته فهي فعله . وإذا تعلقت بالمكلفين فهي
أمره . وإذا تعلقت بالعالم فهي حكمته . ويتضح من ذلك أن النظام لم يصف
الإرادة إلى الله إصافه حقيقة . ويظهر أن سبب قوله هذا يعود لأمرين أحدهما
تصوره أن لارادة تستلزم حاجته من جانب المرید ، وثانها أن القول بالارادة
القديمة قد يؤدي إلى شبهة التعبير في ذات الله لتعبير المحدثات (٣)

ويرى أبو خديل أن ارادته تعالى حادثه لا في محل ، وهو أول من قال
ببطلان الرأي بعد أن أحاره جعفر بن حرب . ونسب إليه القاصي أنه أول من
أحدث القول بأن ارادة الله غير المراد ، وكلمته التكوين « كن » هي التي عبر
عن لادده لاهية وهي حادثه لا في محل ، لأن كلام الله حادث عند المعتزلة

(١) لمعي ٢ ٦ ، وهذا آخره يصور لاراده
(٢) جدي لاقدم ٢٤٨ حسن المحل ١ ٧١
(٣) أسجد ٤٨ ، وظل والنسب ٣٨ ، وللمتلات ٩٠ و ٩١ ٤٠٩٠ والشر ٢٧ وديور
٧٧ والنظام لأبي ريد ٨٤ ، والمربي تاريخ العرب ٢٠٢

وقد سمع القاصي إلى فرق دقيق في إرادة الله وإرادة الإنسان. وهو أن إرادة الله تقارب مراده. سيما بتعمده لإرادته الإنسانية مرادها أو فعلها. وسبب هذا لاختلاف الأداة في إلهام تقوم على الشهوة وسوءها وتلكمكير في العرص وانعزم عليه ثم نفسه. ولا بد من هذه المراحل في الإنسان. أما بالنسبة له تعاد بعد استجابات عليه الشهوة وسوءها والتفكير ويعزم. فلهذا قد نشأ وجود في الحس بمعنى أن إرادته تعنى موجة لمرادها على عكس إرادته لانه سمع وهذه التصرفه تتعلق من حيث توجهه بنظرية التكيف. لأن الإرادة الإنسانية قد كانت موجبة لمرادها فإن خيار الإنسان معقود. وهذا يساقى مع العرص من التكليف

وبالقاصي تفصيل عن علاقة إرادة إلهية بوجود محتده. بكنية منه بالإشارة إلى صلها بمسائل العبد والشرع وحين تمام. على أن يكون تفصيل ذلك عند ساحتها عن إرادة الإنسان

١. محور القاصي وإلهامه عمومًا حول أفعال العبد والخير والشر وأحسن والفيح تدور. حول أفكار بسمه الشر أو الفصح. في الله على عترة أن مريد الخير خير بمريه بشر شريف. والرأي عندهم أن أفعال العباد من أعمدهم أنفسهم. والله في صلة الأعداء والتمكين. ثم إرادة الفعل نفسه وبماسته فلا حول أو يكون منه. والأنا في ذلك مع بعض الإلهي ونظرية التكيف

ثم عن تعنى الإرادة بالشرع فإن رأي القاصي أنه كذا في مجموعة الله معتق. فهو يميز بين الإرادة وبين موضوعها الذي هو التكيف. والشرعية لا تكسب مستنها من الإرادة الإلهية فحسب. لأن هذه لعممة مقسمة في شريعة نفسها. والله يريد الخير ويأمر به. ويكره الشر ويهي عنه. والرجع أخيراً إلى الله تعالى لأنه هو الذي أثبت في عقول المكلفين لمادى التعبدية في تكشف عن الحسن والفيح

والله خلق العلم بإرادته. ولا محار لأن يؤدي لقول بالإرادة لمحدثه إلى

عدم انعم كمن حرجاني. لأن إرادة الله في رأي القاصي والمعتزة حسنة مسجلة على خلق عام الذي يوجد بمحور توجه لإرادة الإلهية في حده

القاصي والجارية والاشعرية : ذكرنا أن سجارية قالوا بأن الله مريد لذاته بمعنى أن لإرادته صفة للذات لا للفعل أو المعنى وأصاف لاشعرية أنه مريد لذاته بمراده نفسه. ووفقهم لما تروى عنه. وهذا ذلك بين رس من الفلاسفة مع استنكاره لخصوص في هذه الموضوع أو التصريح به لاجتماع حشية إثارة الشكوك في عقوده^(٢)

حج سجارية على رأيهم بأنهم على كونه تعالى قادراً لذاته وعلماً لذاته. وقد يعني أن الله مريد لجميع مريدات. وفي رأي القاصي أنه يرم من قومه هذه أمور حصيرة بعد نظرية التكيف. ويؤدي إلى عدم العلم. والاعتماد بتفاصيل فعل الله وهذه هي أهم النتائج التي رسها القاصي على هذه القوم

١. مريد الله بمراده لانس. ولا نسب إلى الضعف والبعث. فمذهب الجارية أن ما يريد الله حب حصونه سواء كان من فعله أو من فعل غيره. بينما لا يرى معبرة ذلك على أساس عدم تحقيق مراده تعالى لا يثبت على عجزه أو ضعفه لا في حالتين. أن يكون المراد من فعله معنى. أو أن يكون من فعل غيره لكن الله ألتجأ إلى فعله^(٣)

٢. ويرم من قومه وجود الصديق. لأن كلاهما يصح أن يكون مراداً. وإذا دفعوا هذا لأنهم بأن هذه الشيء تنفع نعم به وأنه لا كان العلم وجود الصديق مستحلاً. ثم يجب أن يكون. يبدأ هما. أحاب القاصي إلى. إرادة

(١) ابن سينا في حده حين كثر. في حديثه كثر. في إرادته. في صريح القول

(٢) نظر شرح الصديق في حده

(٣) نسخة ٢٠٠٠ - ١٠٠٠

والكتاب المذكور في المحل ٩٢

شيء لا نسمع العلم وإدعى نسمع صحته حدوثه وكلاهما يصح حدوثهما
وإذا تمت الصفة صفة ذات كذا ورواها د صحت وجب كل متعلقها

ما إذا تعللوا بأن إرادة الله على الصدق مشروطة بوجود شيء على الوجود
الذي يصح دون الذي يستحيل . ويريد أحدهم أن يكون والآخر أن لا يكون .
فإن القاصي رد أنه لو صح فما الذي يمر من الصديق أن يكون أحدهما
حصل دون الآخر

٣ ويرد عليهم أيضاً أن يكون الله مردياً للصدق فيكون حاصله على صفة
نقص . وهذا لا يقدح

٤ ويرد عليهم قدم العلم لأنه تعالى على فوهم مردي فيما لم يزل وادعتوا
بأن الله يريد تمام أن يكون في المستقبل . أحب القاصي إن إرادة الله إذا صحت
وجب وجوده صح أن الله يريد حصول العلم وجب حصوله لا محالة ، فيرد قديمه

وقد أورد نقاضي شها متعددة على أنه ثم رد عليها جميعاً ، من هذه الشها

١ إذا كانت الإرادة عرضاً . كما يقول القاصي . والعرض لا وجود إلا
في محل كاللون والأكوب . فيجب أن تكون الإرادة الالهية في محل أيضاً .
وهو رد نقاضي بأنه ليس كل لأعراض تحتاج إلى محل فالعناء عرض ومع
ذلك فيه لا يحتاج إلى محل

٢ لو كانت الإرادة محدثة لا في محل فإن حاضره مع الله كحاضره مع
فكيف تخصص به . إن لمنطق بمضي أنها قد توجب الحكم له وله أولاً نوحه
لأحد . وهذا أحب القاصي بأن الإرادة عنه . والعلقة مختص بالمعقول عنه
الاحتمال ، واحتصاص الإرادة لا يكون لغيرها فينا ، وإذا لم يخل نقض بقوله

ب . ووجب اختصاصها بالله . كان وجودها على حد اختصاص القديم . مثلاً
في ذلك مثل المقدورات إذا ثبت أنها غير مقدورة بها فهي من مقدورات الله

٣ لو كانت الإرادة محدثة فكانها تحدث وقاع . وهذه الإرادة الأخرى
تحدث وقاع . وهكذا تسلسل الكلام لكن هذه شبهة لا وجه لها على مذهب
القاصي في أن الإرادة حس الفعل . وحس الفعل لا يحتاج إلى الادة كما
يجب المرد اليه . والقديم تعالى يفعل أفعاله غير الإرادة . إذ لا يجب أن يرى
إرادته لأن إرادته لا يقع مقصودة بل تقع ساعاً للفعل . فالأكل مثلاً تقع إرادته
تأخره فعل الأكل لأنه هو المقصود لا هي ، وما يدعو إلى الأكل يدعو إليه
إرادته . وهكذا فلا يجب أن يريد الله إرادته حتى يرد عليه ما يشا

٤ إن القبول بالإرادة المحدثة يحور التعبير عن الله . إلا أن القاصي أن رد
بأن مثله تعالى في هذه الصفة مثله في باقي صفات الأفعال جميعاً . فكان يجب
ذلك التعبير عليه إذا حصل محسناً أو رفقاً بعد أن لم يكن . ولم يفعل بهذا أحد

وأخيراً فإن القاصي لا يرى وجها لقياس كونه مردياً على كونه عالماً لمادته
بحجة أن الإرادة تعري تجري العمم لا تلازم بينهما ، بل على ذلك أنه يعلم خلافه
بالضرورة . فمثلاً إن نعم تصرف الناس بالأسواق ولا يريد . ثم إن الإرادة
تصدق بالاشياء على طريقة الحدوث وليس على طريقة العلم . وهو صح هذا المحس
في رأي القاصي فكان يجب أن يقاس عليه كونه تعالى محسناً . فقول هو محس
فيما لم يزل ، وهكذا جميع صفات الأفعال وهذا لا يحور .

إلا أن الله يريه أجازوا ذلك ، فقالوا إن صفات الأفعال كنهه فدمه . بمعنى
أنه تعالى يستحقها فيما لم يزل . والواقع أن رأي المارديس أقرب من تصور لعمل
محسنة به بوجه عينيها من صفات لا يتصور اختصاصها عنها

(كون الله متكاملاً) شعت مشككة الكلام الالهي وحقق لقرآن المسلمين رماً

(١) في التري لأربعين ٣ ، وفي تيميه لا كبير ٢٥

(٢) الرازي لأربعين ١٥٣

صوباً، وتطقت في التاريخ الإسلامي حوادث كثيرة، ودمرت في كثير من الأحيان أهم أسس سمته عدم الكلام بهذا الاسم.

وقد كانت مثلاً صراحة على ما يؤدي إليه لتعصب بكرة من تحريف خطبه. كما كانت حساساً - م - محووه للمعتر به أصحاب السلطان حين اشتد هذه الأزمة، أو تلك الذين تعتمد نظريتهم الكلامية على حرية الاختيار وإعلاء شأن العقل. كما كان من ناحية أخرى مثلاً لتمسك أصحاب العقائد والأفكار بعقائدهم مهما كانت الظروف والأحوال.

وتعرف هذه القضية في تاريخ العقائد الإسلامية بمشكلة «خلق القرآن»، لأن المعترية نادوا بخلق القرآن. يسب أنكر عبيهم خصوصهم ذلك وتلمسي مؤرخو العقائد أسياً كثيراً يشوع هذه الفكرة فيهم من جعلها من معصرة على المصري في تأليه بكلمة (١) إذ يؤمن المسيحيون بقدم الكلمة السماوية في صورته لأن، وقد هذا الطريق به ربح انتفت هذه لفكرة إلى جسمين عن طريق يحيى المسيح (٢)، واستندوا على رأيهم بما ذكره المأمون في رسالته لأسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد (٣). ومنهم من يدعي أن المعترية حين حذرو اليهود الذين يعتقدون بخلق الله (٤) ولا يرى دعياً لأن تتجسس هذه مشكلة أساساً خارجة على عصمة والفكر الإسلامي. إذ أنها مشكلة إسلامية حقة تقوم على اختلاف الذي نشأ بين مذهب و تفرق للإسلامية حول صفات الله وكونها قديمة أزلية أو شديدة هدم تعصب إلى أن الله يتصرف بأنه متكلم منذ لأزل لأن الكلام من صفات الذات، وقال المعترية أن الكلام يحدث وكونه تعالى متكلاً من صفات الأفعال. وحدثت الأفعال محدثة تعميم.

(١) د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ حدث مع خبارة و كان يكلم هذه لغة به حين من ربح ثم جهم بر صمير
 (٢) د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ بعد سنة ٢٩٠٠ ومن رأي الله هي ب طاعة عبادة «كلمة» «ع» بعد
 (٣) د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ ومن د. يكون حجة ذلك أن الكلام ب به القرآن ٥٩
 (٤) د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ ومن د. ٢٨٩
 (٥) د. ١٠٤٠ ١٣٠٠

حدثت وشكاه من ناحية أخرى عن المقارنة بين الكلام الإلهي وكلام لسانه. فبينما لم يجد معترية فرقاً بين طبيعة الكلام عند الإنسان وطبيعته عند عن - من خصوصهم بسبب تمييزاً كاملاً.

وقد جندنا برأي المعترية والقاضي، فأدرج هذه الصفة مع صفات الأفعال كما جمعاً من كون الله متكلاً ومن مشكله خلق القرآن. لاهما فصلاً متلاوتان. ون فصل البعض بينهما في دراسة. وعلى هذا الأساس فإن معروض فيما يأتي حقيقة الكلام، وكلام الله تعالى. ثم نتحدث عن مشكله خلق القرآن، وأدلة البريق القائل بقدمه، وردود البريق المقابل.

حقيقة الكلام: إن كلام الله عند أغلب المعترية لا يحذف عن كلام لسان. ولذلك فقد اعتادوا أن يبحثوا موضوع حقيقة الكلام وطبيعته أثناء تعرضهم لخلق القرآن. كانت خلافاتهم في هذا الموضوع حريته يصل معظمها رأيهم في الأجسام والأعراض، وكون الكلام جسماً أو عرضاً. وفي هل يكون للكلام محل أو لا يكون، فقد حكى بعضهم أن الكلام جسم. وقال آخرون كابني المدين ومعمّر ومعمّر بن حرب والاسكافي أنه عرض. وذهب نظام إلى أن كلام خلق عرض، وكلام الله جسم (١). وقال بعضهم أنه ليس بجسم ولا عرض (٢).

وبين فالو أنه عرض ذكروا أنه جسم غير الحروف. وأنه يبقى على عكس الأعراض الأخرى، وقال أبو علي أنه يوجد عند انتظام الحروف المتداولة. وفي بعض عند الكتبة أو الخطط، وقال أبو هاشم وأصحابه أن الكلام من جسم لا صوت والحروف ولكنه لا يحسن السماع (٣).

١ - د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠
 ٢ - د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠
 ٣ - د. ١٠٤٠ ١٣٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠ ومن د. ٩٩٠٠

أما القاصي فيه أقرب إلى رأي أبي هاشم فقد عرف الكلام بأنه الحروف
المقطوعة والأصوات المقطعة^(١) إلا أنه عدد معرفه بأنه ما يتحصل من حروف
معقولة به نظام مخصوص «أو» ما له نظام من حروف مخصوص «أو» ما
يتصل من حروف فصلاً عن^(٢) وذلك أولاً لأن حروف المقطعة هي الأصوات
المقطوعة. وثانياً لأنه يجب أن يكون معقولاً ثم سمي به ويعتبر هو حروف وبذلك
يجب أن تتقدم ، وثالثاً حتى يتصل تحت حد الكلام على رأي بعض
المشايخ الآخرين. كأي على الذي يمنع أن يكون للكلام من جنس الأصوات ، خلافاً
لاشتراف الحرفين كحد أدنى ، فقد يكون الكلام من حروف واحد مع اقتران
حدف حروف الآخر ، كقولنا في وع ، وأصبه فهو ع

وإذا كان الكلام هو الحروف مقطوعة على نظام مخصوص فلا يجب للقبول به
معنى في القصد ، كقولنا نصبي^(٣) وليس من شروط حد الكلام أن يكون
مفيداً ، خلافاً لما يقوله أبو هاشم^(٤) فالأدلة لا تدل في حد الكلام ولا كانت
لاشارة بدراسة كلاماً لأب مفيد ، ووقع أن ذلك ليس كافياً لعدم شرط
آخر وهو أن ليس حروفاً مقطوعة ولا غير مقطوعة

كما أنه ليس من شروطه أن يكون من حروف مختصين فقد يكون حروفاً
متماثلين كقول رسول «أ أن من دد ولا الدد مني»^(٥)

بوقوع القاصي أو هاشم على أن جنس الكلام هو الصوت ، محالفاً لأن
حد من رأي على ، ويستدل على ذلك بأنه لو كان الكلام عبر الصوت لصح وجود
صوت المقطوع ولا كلام . أو يصحح الكلام دون وجود لأصوات المقطعة . وهكذا
فلا يفصل بينهما^(٦)

الاصوات	
(١)	صوت
٢	صوت
(٣)	صوت
(٤)	صوت
(٥)	صوت
(٦)	صوت

وهو من لدن أن الكلام مدرج والاعراض يستحيل عليها القصد
محملاً في ذلك الكرمية التي ترى قده لاعراض ودليل القاصي على ذلك أنه
لو كان مفعلاً لكان يجب أن يذكر في الحالة الثانية كما ذكرناه في الحالة الأولى
وهذا يجعل الكلام مضطرباً في ذهن السامع ، وليس أن جميع رتبة أحيداً ، فلو
من أن سمع دير أو رد ، وريب الكلام على هذه الصورة في سمع لمرة ، لكن
إلا لأن عندما يسمع به يكون الزل قد عذب ، وعذ ، سمع الله ، يكون
ما قلناه قد عدم أيضاً

وكيفية إدراك الكلام مخالف لكيفية إدراك الحررة والبرودة والنعوم والروائح
وشبهه إدراك اللون ، فالأصوات تدرك في مكانها ، كما يدرك اللون في مكانه
وهذا يعني أننا لا نحتاج في إدراك الصوت إلى سماع سمعه ، على عكس الاعراض
الأخرى ، وبخالف القاصي بذلك رأي أبي القاسم كما خالف أحد فوني في
علي

وقد تعرض القاصي لمشكلة تتعلق بأصل الكلام واللغة وهي هل يعد الكلام
بحد ذاته كأصوات متقطعة دليلاً ومفيداً ، وأجاب بالنفي ، لأن الكلام هو
الأصوات ، والأصوات بحد ذاتها ليس لها دلالة مفيدة . وهكذا فلا يكون مفيداً
من أن يكون ذلك بالتعارف والمواضعة بين الناس . وقد نأ هذه المواضعة من
شخصين . وجر هذا كافياً لكي يشأ بينهما كلام معه . ولا بد من أن
يكون ابتداء اللغات مواضعة حتى يصبح حدادته معنى لنا بعد ذلك . فإله صعبه
على اللغة أصل في نظريه التكليف عند القاصي . وبسبب ذلك أن الله ما أراد أن
يجعل الخلق بحيث يتمكن كل واحد منهم من تعريف غيره في نفسه والتعريف
على ما يرد منه جعل لهم سبيلاً ، أي التكميم بهذه الحروف ، وأن تصوره في تركيبها
على ما أرادوه ، فيصنعونها سائر الأعراض . وهكذا يوضح ندس على اللغة
ثم يكتم الله تعالى بحسب ما بهم ويعقل وباللغة التي توصلت عليها . وكما أن

المخروف في كل كلمة يجب أن يكون له صفة تدل على أنه لا بد أن يكون للكلمات ترتيب خاص كترتيب اسم على اسم أو فعل على اسم حتى يحصل الكلام مفيداً

وأما أن الكلام دلالة فيه تتعلق بحال المتكلم . فإن كل حكيم دل كلامه على أنه صادق أو أمر بخير أو نهي عن قبيح . وهذا لا يمكن كذلك لم يدب على أكثر من أن فائله مراد له . ويكون فعل الكلام مراداً به يعرف ضرورية . وإكسابه محتاج إلى دلالة لعرف كونه فائله حكيماً

من هو المتكلم : يدعى ما عرّضه القاصي من توصيح حقيقة الكلام . يستطيع أن يعرف المتكلم بأنه فاعل الكلام ، أو أنه يندى بوحده الكلام من جهة ونسب قصده وإرادته . وهذا التعريف في رأيه يتفق مع الأصل اللغوي وبالقاعدة التي نسبت فيها الأفعال إلى فاعليها . إذ أنه متى علم وقوع شيء من شيء بحسب قصده ودواعيه فهو فعله^(١)

وهذا التعريف يصرف تعريف من ثبت لله أو بتمكنكم عموماً صفة أو حالاً هي الكلام . لأن الله يدعى على ذلك هو فاعل الكلام ، وهذا ما نوضحه فيما يلي . الله فاعل الكلام . إذ علمنا أن كلام الله لا يختلف عن جسد الكلام عامه . ودل على أن الله كلاماً فإن الله متكلم بمعنى أنه فاعل الكلام ويتضمن هذا القول عدة أمور

١ إن الله قادر على مثل الكلام الذي بينا حقيقته . والدليل على ذلك . الله قادر بذاته والقادر بذاته يدعى على جميع أحاسيس وهو بعبارة في يريدها أي سوء كمال ذلك على سبيل الفعل المبشر أو على سبيل التوسل . لأن القدر على السبيل هو على حسب نفسه . لأن فعله بالكلام لا يكون بالآلة أو لإعداد . لأن الله ليس جسمياً *

(١) السعيد

(٢) المعنى ٧ ٨ ٩

١٠ المعنى ٧ ٨ ٩

٢ إن الله قادر على الكلام حقاً وحصل به متكاملاً . ولا ضرر من إثبات ذلك لا من عدمه من أن عدمه بوجود الكلام من جهته تماماً . كما نقول في كونه محسباً أو رافقاً أو محيياً أو مذكياً من صفات الأفعال^(١)

٣ أنه تعالى ليس متكلماً لذاته . أي أنه لا ثبت به صفة تدل على كونه متكاملاً إذ لا يفعل من المتكلم إلا أنه فاعل الكلام . وهو كونه متكلماً لذاته كان متكاملاً سائر أقسام الكلام وضرورية عما فيها الكسب والأمر بالفتح والنهي عن الخس . وهكذا^(٢)

وكان محمد بن عيسى البرعوب ولأشعره يقولوا : إنه تعالى متكلم بذاته . واحتجوا بذلك بعدة حجاج منها : أنه لو لم تكن متكلماً بذاته لكان حارس تعنى عن ذلك كما هو الأمر في شاهد . لأن حجي لا يخرج من كونه متكاملاً إلا بعد هذه نصفة وهي الحرس . ووردت لفظة الحرس على كونه متكاملاً كلام حتى يستقص هذا به . لأن الحرس وجع إلى خبر آلة الكلام وانسكوب يعني عدم استعماله . وكلام الله لا يكون بالآلة . مما احتجوا به فوجه إنّه تعالى هو تكلم بكلام محدث لكان هذا الكلام موجوداً معه وكان الله بالبر عزلاً بوجوده . غير أن القاصي لا يجد هذه التفتحة بحسبه . فتكلم بكلامه . لأن الكلام أو من بعضه وإلا فلا ينسب أو من أسمائه . لأن الكلام حده دون غيره . وعلمنا أنه تعالى هو أصبح متكلماً بعد أن لم يكن لا يحتاج إلى . كما هو الحال في شاهد . ويجب القاصي أن الله قد نفسه . وهذا وجه يستطيع الكلام دون الحاجة إلى آلة . ومن حججهم أنه تعالى هو كان متكلماً لكان كلامه محدثاً بكلمة « كن » وقد كانت كلمة . كن « محدثة فيه في حاجة إلى غيرها فيتسلسل الكلام . ووردت لفظة على ذلك أنه كان مراد بكس المخوفين الكف وسوء فهمنا محدثان . وإن أرادوا به معنى فاعلاً بذاته فليس

(١) المعنى ٧ ٨ ٩

(٢) التبيان البعث ٩٩

في الآية ما يدل على هذا المعنى ، ثم إن من مذهب القاصي أن الله لا خلق
بمقدار كونه كما يقول أبو الحسب ، لا أثر له بعد ذلك ، وما يذو في
المعنى هو الإرادة والقدرة ، ولا يقصد بهذه الكلمة إلا سرعة استجابته للأشياء لله
تعالى بلا امتناع

وقد حاول بعض المعتزلة كدلاسيكي وحده من البعد منه أن نجو هذا
لأشكال عن طريق لتفسير بين كونه تعالى متكلماً وكونه مكلماً ، وقد وازع كونه
متكلماً هي صفته يستحقها بـه . أما كونه مكلماً فهي التي تحتاج إلى كلام
لمحدث لأنها متعده في العلم . لكن القاصي لا يرى في هذا خلا موقفاً ، و
ليس في الأمر إلا أن كلمة مكلمة تخص من كلمته متكلماً . لكن الله بما
يجوز متكلماً بما يكون به متكلماً ^٢

٤ كلام الله ليس معنى قائماً بذاته والقاصي يرد بذلك على لاشاعره
بدين مروا بين الكلام النفسي القديم والكلام للعقلي الذي هو هذه خروفي
والاصوت المحدثه ، وقد كان ردة من وجهين : د من حيث المعنى ورد من
حيث العبارة

أما من حيث المعنى فقد بين أن كونه الكلام معنى قائم بذاته مما لا يعمل
ولا طريق إلى العلم به . وهذا كتاب الحجة في إثبات الكلام النفسي أن الإنسان
يوجد من نفسه كلاماً نفسياً قبل التلفظ به فليس هو كلاماً نفسياً وإنما هو شيء
آخر قد سمى له بعد إلى الكلام أو إرادته ، أو التفكير في كيفية رتبته . ويتقدم
القاصي بهذه مساهمة من فورك الذي يرى أن الجمع بالكلام إلى فكر . لأن
ذلك في نظره ما لا يوجب أن الله ليس متكلماً ، أو أنه يوجب كونه متفكراً
ولتفكير لا يصح على الله لأنه من خصائص الالهي . والقول بأن الله متفكر نظريته

(١) شرح لأصول المعنى
٢ المعنى ، ٣ المعنى ، ٤ المعنى

مخسبة . ثم إذا كانت حجتهم أنها في اللغة نقول في نفسي كلام فإن
القاصي لا يرى في ذلك أكثر من لسان عن العزم على الخطأ والنعرفه به ^(١) .
ولو كان الأمر كما يقولون كان قول العرب في نفسي حج بيت الله أو ساء در
يعني بـ ذلك لأشياء معناه في نفسه أيضاً

أما من حيث العبارة . فإن القاصي يسأل ما معنى أن لكلام معنى قائم
بدن القديم . هل هو لا ينصب أو هو لا يوصف ، وهو محسوب على كل
هذا لا يصح

نعم يمكن أن يكون قصدهم أنه موجود به . إلا أن من محصل معنى الوجود
نعلم به لا حجة لهم بهذا القول ، إذ الموجود من جهة تعالى معين ، ومعنى لا
أنه وقع من جهة ذاته أو وحدته . وشرك في هذا السماوي والأرض فكيف موجوده
بالله ، وهذا المعنى صحيح إلا أنه يقتضي لا فرق بحدوث كلام الله والمعنى الثاني
أنه بولاء . وحده ، وذلك لا يصح . ولا قامت به القدرة والعدم وغيرهما من
الصفات . وكل هذا لا يجوز على مذهب المعتزلة

٥ - لا يصح أن يقال أن كلام الله لا يوصف ولا يعار فيه أنه غيره . والقاصي
يرد بذلك على هشام بن حكيم ومن تبعه في قوله أن كلام الله صفة لله وبصفة
لا يجوز أن يوصف . فهذا القول في رأيه . يؤدي إلى أنه لا يصح على الله من
العبادات ما ينبغي اختصاصه بما دعا في غيره . وهذا لا يجوز . وقد يكون سب
هذا القول به مقتضوه من أن الصفة لا تقوم بـ صفة لأن الأعرص لا يحل بعضها
في بعض . ولا يرى القاصي في الموضوع أكثر من أن يوصف الكلام بأنه أمر
أو شيء . وأن القديم متكلم به . وله لا يجوز عدمه ، وكل ذلك حائر على الله ^(٢)

٦ - لا يصح القول بأن الله متكلم م يزل بكلام محال لكلامنا والقاصي يرد

(١) يقصدون بحسب . ١ الله كما ذكره بيت النبوة في انشراح

(٢) شرح لأصول المعنى ٢ المعنى ٣ المعنى ٤ المعنى ٥ المعنى ٦ المعنى ٧ المعنى ٨ المعنى ٩ المعنى ١٠ المعنى ١١ المعنى ١٢ المعنى

(٣) المعنى ٢ المعنى ٣ المعنى ٤ المعنى ٥ المعنى ٦ المعنى ٧ المعنى ٨ المعنى ٩ المعنى ١٠ المعنى ١١ المعنى ١٢ المعنى

هذا القول على ابن كلام الذي ذكر عنه قوله ان كلام الله غير مخلوق ولا يحدث ، وأنه أرى رتبته تعالى وإن لم يصف الكلام نفسه بتقديم أو الخدوش وحيثه في ذلك أن القديم يكون كذلك بغيره قائم به ولا يجوز قيم القديم بالصفة أي بالكلام . ولا يقال في كلام الله غير الله . ولا يحسنه ولا هو هو^(١)

في نصي رده على الكلامية على الأسس التالية

١- ان حصة الكلام لا تختلف شأناً و عتاً

ب- ان كان الله تعالى متكلمين فليس من الضروري أن يكون كلامه مخالفاً للشاهد^٢ لأن القول به متكلمين يعني انه فاعل كلامه ، والقول انه مخالف لمتكلمين يعني ان ذاته مخالفة لذواتهم

ج- الكلام من حيث يحدث بعضه اثر بعض ، ما اد حدث معاً وهذا مفصلي كلامهم انه لم يربح ميكماً بكلام محبف - فإنه لا يصح وقوع الفائد به لا سبب للكلام بـ مخصوص إلا إذا ذهب لأحرف السبقه كما سبب

د- وأخيراً فإنه مما يفضل فيهم الردود التي يوردها على امتدح الصدق الله تعالى لا يتعدد القدماء

٦- لا يصح أن يكون الله ميكماً بكلام قديم والفاضي يرد هنا على قول

٩- ذهب به بعض ومذهب الامم من حبل من كلام الله هو هذا لمسمع لقروء وأنه مع ذلك غير مخلوق ولا يحدث أي قديم مع الله والله

(١) عتد من الذي عرّفه بـ الله هو بـ محالته صفاته به من عيوب بصفات العباد ومن الضروري أن يحسن صفة الله هو بـ كلام الله يحدث وان كلامه تعالى يجب أن يكون قديم ، الموحّد ٢٩

يصرح ابن حبل بنقط تقديم أو غيره . وقد يصحف إلى هؤلاء ابن كلام لأنه يعتبر كلام الله غير هذه الحروف والأصوات مع مخالفته كلام

ب- ما ذهب إليه لاشعري من أن المخالفة بين الشاهد والعالف غير ممكنة في حقائق - فبـ في كلام الشاهد والعالف من كونه معنى في النفس وبين التعبير عنه باللفظ

وفي رأي القاضي أن لاشعري أتبع عن المعقوب في ثبات الكلام أنه معنى . ان كلامه عند أنشؤ كلام في شاهد معقولا وانشؤا في العالف ما لا يعقل . ان الحشوية فاهم حققوا الكلام شاهد أوعائاً ، ولكنهم جهلوا من حكمه ما هو ظاهر وهو الخبث والخبث

٨- حكيتنا لكلام الله غيره هذا القول عنوان لمشكلة عرّضت للكلاميين بحسبة حدثت حول كلام الله وملخصها أن هذا الذي تحكيه أو يقوله من هو نفس كلام الله تعالى . أو بعبارة أخرى هل الذي ينفطه الناس من أصوات وحروف يحكي به القرآن حروف نفس الكلام الالهي

ذهب الكلامية إلى أن الحكاية هي المحكي ، فهو من لفظ الناس بالقرآن وبين كلام الله . الواقع ان هذا القول يرتب عليه احد امرين احدهما حدوث كلام الله وهو مخالف لمبادئ الكلامية . وثانيهما قدم ما يفظه به الناس من كلام الله وهذا لا يصح لاسا نجد أنه أصوات لا تنفي

وم يكن من كلام وحده هو الذي ذهب إلى هذا رأي . فقد وجد من اعترية من فـ به . ومبهم انو الخدبل وهو علي خدني وعبرهما^١ ، وكان هؤلاء يقولون فليس تلا كتاب الله ان المسوع منه هو كلام الله في الحقيقة ، وكذلك فليس خطه و كتبه . ويعتمد هذا القول على أصل أي الدليل في أن الكلام غير نقاؤه ، وأنه يوجد في امكن كثيرة وهكذا فقد صح عبده أن

(١) المعنى ٦ ٨٧

يوجد مع صوت مسموعاً ومع الخط معصوفاً . ومع الكتابة مكتوباً ، وكان أبو عبي وأبو الحسن يسويان في هذا الباب بين كلام الله وكلام غيره في أن القاريء له بأبي كلام معين ويحفظه ويكتبه

إلا أن نقضي لا يقر بقاء الكلام لأنه عرض ، ولا يقر وجوده في أماكن متعددة ، وبالتالي غيره لا يوافق على أن ما يحكيه من كلام الله هو كلام الله إنه كلام الله من حيث قايه الله تعالى ، إلا أن ما يحفظه ويتنوه ويكتبه ويسمعه هو ما يحفظه نحن أو تنويه أو يكتبه أو نسمعه . وليس هو نفس كلامه

ويظهر أن القاصي اتبع في هذا أحد قولي في هاشم . وإليه ذهب الجمهور والاسكافي^١

القول في خلق القرآن أو قديمه : خص القاصي رأي معتزلة في كلام الله والقرآن فأشأ إلى إجماعهم على أن كلام الله عز وجل من حسن الكلام معقول في الشاهد المكون من الحروف المدطومة والاصوت المنقطعة . وأن ما كان ذلك لا يجوز أن يكون إلا محدثاً . وأن من نسب لله كلاماً غير هذا فهو عليه إثامه . وأن كلام الله عرض مخلقه الله في الاجسام على وحيه سميعة ويعلم معناه . وأن الملك يؤدي ذلك إلى الأنبياء عليهم سلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً . ويسمى على الأمر والنهي واحد . وسائر الأقسام كالكلام بعاد . ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف للكلام . كما لا يصح إثبات حركة قديمة ولا كلام محدث مخالف هذا المعقول كالكلام النفسي

وعلى ذلك فإنه لا خلاف بين المعتزلة في أن القرآن مخلوق محدث معقول لم يكن ثم كان . وأنه غير الله عز وجل . فلا يصدق لا هو هو ولا هو غيره . وقد أحسنه الله بحسب مصباح العبد وهم قد عني مثله . ويوصف بأنه مخبر به . وقال وأمر وبه من حيث فعله . وكنهم يقولون إنه عز وجل متكلم به^٢

(١) معني ، ٢٩ . يدل أن هاشم بن علي عز في قولنا
٢ معني ٧

معني احسان منه القاصي هو التصدير ، وهو يعتمد على معني للعوي منه . في ذلك أي في علي . هاشم في أبي هاشم في أن خلق هو لاردة . وفي أبي عبي الله في أنه المتكلم . وفي أبيه دة وعدد من سليمان في أنه يصح "معني على وحيه الاختراع" . « فالمخلوق هو نفس المذنب بقا . عرض والله عني مطاف له على وحيه لا يريد ولا ينقص »^(١)

وقد ذهب أصحاب معتزلة في حق القرآن بخير جميعاً^٢ . وأكثر الزيادة^٣ . والشيعة ومناجروهم^٤ . وبعض المرحضة^٥ . أنه انساب والألام من حسنهم يخرجون من القرآن قدم أو مخلوق . وقالوا هو كلام الله وهم صمدية أكثر من هذه . وإن كان محصل كلام الله من حسن أن القرآن المسموع به به حروف من أفعال الحروف قدم . وهو كلام الله . إلى ذلك يذهب من سببه وصرح من كتاب باب القرآن كلام الله وهو قديم . وفصل لأشعري بين بومس من كلام الله الكلام النفسي كعني قائم . والعبد الله على ما في نفس كالأمر والنهي والخبر التي تسمى كلاماً محراً لا حقيقته وعنده من كلام نفسي هو تقديمه . فبعباب محدثة^٦ . والواقع أن لأشعري لم يبر تداً به هذين النوعين من حيث تقدم وحدث . لأن الكلام النفسي القديم في أنه مسموع فكيف يكون كذلك إذ لم يكن لفظاً . ويمكن اعتبار كلامه تعالى - حسب رأي لأشعري - واحداً وحدة شخصية يعود إلى وحدة الذات واختلاف المعنى . وفي أمر وهي واحد يعود إلى خلاف لالفاظ . وقال بعض لأشعري بوحده كلامه وحدة . وعنه أي تتحقق في نوع واحد هو خبر . وهذا قول جمهور لأشعريه ومير المديدية تمييزاً تاماً بين الكلام النفسي وهو قديم وبين كلام كالحروف

(١) معني ٧ ٨

(٢) مقال ١٨٩

(٣) ١٠٧ م هاشم بن علي بن عيسى ٧٧ ب

(٤) أن بتقديمه وفي رأسهم هاشم بن الحكم وهو القرآن لخالق لا بخلافه ١٩

(٥) والعص لآخر انقسم . بعضهم بوقت . وبعضهم قال أنه غير مخلوق . بقا - ٢

(٦) خلق للمعبر به ٤ ٨٧

(٧) قوله "مخبر به" ٤

وأصوب وهو مخلوق . وقالوا إن من أحرق مصاحف هذه لم يحرق القرآن ^١ .
 وقد حنق كل أصحاب رأي على رأيه مخجج من العقل والسمع ، ووصلت
 معركة إلى أوجه بين المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، وبين الذين قالوا بقدومه أو
 توقفه وامتنعوا عن الخوض في قدمه أو حدوثه . وكانت معركة تجلّى فيها عصف
 الصراع المذهبي . حين يتحول إلى نوع من العدد بعيد عن الموضوعية والخلق .
 وقد خرج فيه المعتزلة وهم أصحاب السلطات آنذاك على قواعد المحاكمة السليمة
 إلى مدرسة نوع من العنف والأحبار على عتاق آرائهم واستعداء السطون على
 خصومهم . وكان لذلك أثره كبير في كراهية جمهور المسلمين للمعتزلة . وقد
 أخطأ المعتزلة في أنهم ماثلوا بين الله والعدد . مع أنهم يخافون من الله ويأمنون
 الصغائر كلها . وهو أنهم يرمون مدأهم لوجود أن تمثيل كلام الله بكلام لعدد
 تحكم ويعد عن عقل والمطلق

ونحن لن نحوض في معركة تنهت ووضع خصوم فيها سلاحهم . والحديث
 فيها يطول . وللقاصي ناع وسع ونفس طويل في لأحجاج على رأيه ونقص
 آراء الخصوم . إلا أننا نلاحظ أن لاداة التي عتمد عليها الفرقان
 تحمل الشيء الكثير من التكلف والتشبيث بأوهى انصارات والالتماس لتأييد آرائهم .
 وهذا ما يحصل غالباً حين تكون المعركة في عموم

إلا أننا نود أن نختم هذا بحث بكلمة نوجز فيها آراء المسلمين حول هذا
 الموضوع . فعند المسلمين أن تلاوة القرآن محدثة والبطى محروقه محدث ، لأنه
 وصف للقارىء و عمل من عمله . وكل ذلك محدث . وخروف المصورة
 في المصحف محدثه أيضاً . والقرآن يطر إليه من وخف ١ من حيث مصدره
 وهو أن الله متصف بالكلام . وأن هذا القرآن كلامه وهذا متفق عليه ٢ . ومن
 حيث هذه الحروف والكلمات المكون منها والمعاني التي تدل عليها بكلمات وهذا
 محور الخلاف . وقد بقي معتزلة صفة الكلام عن الله لأنها من صعدت حدوثه ،
 ومن نسب إليه من أنه متكلم فلأنه خلق الكلام فهو كلام الله خلقه الله وأثريه
 بدوحي على النبي . أما غير معتزلة فقد أثبتوا صفة الكلام لله ، فقالوا إن لقرآن
 كلام الله قديم . أما باسمه للحروف فهي مخلوقة عند المعتزلة . وقال ابن حنبل
 إن غير مخلوقة لأنها مظهر لكلام الله ، ولكن هل هي قديمة ؟ توقف لادم أحمد
 وقال هذا بدعة . أما لاشاعرة فقالوا إن هذه الحروف محدثة .

(١) من الكلام ، السبي ٢٣ ط

البحث السابع

صفات النبي ، ما يحسن صفته عن الله

إن اصداد الصفات نبي وحسب لله تعالى لا نصح عنه . وإن كان بعضها
 من لا صفة له نحو كونه حياً وموجوداً ، والأصل في ذلك أن ثبوت الشيء دون
 على انشاء صفة . ووجوب الشيء دال على استحالة صفة . فوجد صح ذلك وكنا
 قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله . فيجب أن تستحيل اصدادها لا .
 كان وجوبها لأمر يستحيل خروج اندات عنه . وهي بصفة المنسحقه لذاته

وما يعني عن الله تعالى على نوعين

١ - أحدهما يعني عنه في كل حال . وهو ما كان من اصداد الصفات
 الذاتية نحو كونه حياً أو عجزاً . يضاف إليها استحالة كونه جسماً لما يؤدي به
 من دلالة على الحدوث . واستحالة كونه محتجاً أو أن يكون له شيئاً مما خرج به عن
 عن كونه قادراً لنفسه

٢ - ما ينسب عنه في حال دون حال . وذلك إذا كان رجاءً إلى انصاف
 في الحقيقة . نحو كونه مدركاً أو مرئياً أو كادراً لأنها تكون مع وجود ما يدرش
 أو يكره أو يرد . فمن نشته تعالى على صفة هذه في لا يربا ونسبها عنه
 فيما لم يرب

فما خرج من باب في صفة لا فعل فليس له صفة ،
وذلك مثل كونه منكراً أو حالاً ونحوه ، لأن أي مرجع له صفات الأفعال
هو وصف يجري عنه تعالى دون أن يصف به غيره ، ومعنى

هذا أن نفي عن صفة جميع على سبي هذه الصفات في تنفص من
كأن يصف بها ، لأن الله صلي والمعد ، غيرهما وحيث يختلف في تنفص ،
حيث لا يفي عن الله بصفة مستحقة له ، لأن من حكمته من يشك الله
أو كذا أو مرئياً منهم من يشك ، ثم لا يعللهم بما ذكركم
في حال دون حال

بأنهم ما يجب على الله ما هو في الثاني ونفي نشبه
والجسم ونفي رتبة ونفي حجة ، ثم بعد ذلك أن يفي عنه لما يتفق
معناه فهو نفي النسخ وضمه عنه ، ثم بعد ذلك نفي لا يفتي الله صفة
أو حالاً ، فعلى صفة الأفعال ، لأن الصفات في هذا بحث ما يجب
أن يفي عنه بها ، حتى يكون صفة ، حيث لا يفي عنه على سبي
نشوب

١ نفي لا يشبه عن الله ، كونه تعالى واحداً ، أمر القصد عنه جميع
الصفات التي هي في ذاته ، ثم عرف عن وحده منها ، قال صراحة
وجود صفتين مبادئ في الصفات والأفعال ، وأنه بل على ذلك أن ثنويه من
محسوس والمادية القائلين بالأصدين سور ونظية وصور العام عليهما ، تفهم
على أن الدور خير من الظلمة ، وأن الظلمة صدرت عن الله على وجهه ، وأن
البر هو لإله محمود سبب الظلمة شريره غير محمود

والمبصر الدين فالو بالتثبت لا يصحون أن للعام رباً ، ثلاثة ينفص
عن بعضها عن بعض ، وإنما يؤكدون تفهم على أن صانع العالم واحد ، وأن
كان محرى كلامهم يدرهم بذلك ، لا أنهم على العموم لا يقولون بأثبات جانبين
متماثلين أو أكثر

أما هذه الأوتار فيهم مع ما هم إلا صفة ، يرون حجة ،
ورأيها ، ويعتقدون أنهم فيهم ، لا صدم ، لا يدرهم في الله ،
الأمر لدى عمله ، كوكب واحد ، وعبرهم

وقد وصح الفاضي هذه الحقيقة بقوله «والمخالف في ذلك في التوحيدية»
أن يقول ب مع الله ثانياً يشاركه جميع صفاته ولا من بقية ،
عشاركتة بعض صفاته (١)

وهي الثانية عن الله قضية هامة عند مكلمي لاسلام ، لأن الاسلام دين
لتوحيد ، دين الاله الواحد القديم لقادر على كل شيء ، العالم بكل شيء ،
المتره عن الشريك أو المشابهة ، ولعل عديده ، معصرة في تقرير هذه درحة كديرة
حتى أطق عليهم اسم أهل التوحيد أو الموحدة ، وقد كان الموحدة عامة يشمل
جميع محو الله صفاته وأفعاله ، فإن التوحيد بمعنى الخاص مع نفي الثاني عن
الله ، وهذا ما بحثه الآن

أشار الفاضي إلى ثلاثة معان بكلمة الواحد وهي ٢

- ١ على التجرد أي كونه شيء لا يعل سجرة أو التنفص ، على
كونه ما يصل في الجزء المتعدد الذي لا يتجرأ
- ٢ التفرع بالقدم وأنه لا ثاني له فيه
- ٣ التفرع بثر ما يستحقه من الصفات بتسمية من كونه وداد نفسه وعاء
لنفسه وحياً له

ويمكن أن يجمع المعبران الثاني والثالث في معنى واحد يكون هو المقصود من
وصف الله بالأحادية ، والا فما هو وجه المدح في أن لا يتجرأ أو بعض حادثة
وأن هناك من يشك في ذلك حسب أي أعيد الكلاميين وهو بخوهر الفرد ٣

(١) شرح لاصبي ٦٣
(٢) شرح لاصبي ٦٣
(٣) معني ٤٠١

وقد اختلفت طريقة الفلاسفة عن طريقة المتكلمين في البرهان على أن الله واحد ،
أما الأولون فيعتمدون برهانهم على أساس أن واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول ، وأنه
لا يصح أن يكون هنالك واحداً في الوجود كل منهما واجب الوجود بذاته ، لأنه
لا يصح أن يتعبر بشيء ، وبسبب أحدهما أولى أن يكون مبدأ من الآخر^(١)

وأما المتكلمون فإن ادلتهم على نوعين : سماعه وعقله

الأدلة السمعية وهي كثيرة في القرآن الكريم ، إلا أن القاصي عبر عنها
بعبارة مختصرة ، واكتفى بقوله « فيها كثيرة » فهو يعتبر الاستدلال على هذه
القيمية ومعظم قصائد التوحيد من أمور العقل ، وإن كانت الأدلة السمعية تكمل
الأدلة العقلية . وتريد في طعنك نفس ، فيها^(٢)

الأدلة العقلية وهي عامة عسرة فتكفيين تعتمد على دليل للمانع مع
اختلاف عبارته عنه

وقد ورد دليل التامع عند الأشعري والاسعري والافلاقي والخبوي والابنبي
والخرجاني والسمعي وباعترة عموم^(٣) وهو يعتمد على قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة
إلا لله لفسدتا » ومنحصره عند المتكلمين جميعاً أنه لو كان للعالم صانعان فإنه لا بد
أن تختلف دواعيهما وقصودهما إلى الأشياء ، فهو حصل أن أراد أحدهما تحريك
الجسم وأراد الآخر تسكينه ، لا يصبو عدة احتمالات ، فإن أب حصل مردهما ، أو
أن يحصل مردهما ، أو أن لا يحصل مردهما فيهما الاحتمال الأول مجمع
لأنه يجمع جميع دواعيهما ، والثالث يتبع لأنه لزم عدم فعل وعجز كل

(١) الفلاسفة في ٣ ٥٤ موقف ٨ ٣٩

(٢) ومن هذه الآيات قوله تعالى : « لا اله الا الله » ولا يشك في عبادة ربه وحده (الكهف ١٠) هو
الشرعي ولا يشك في عبادة ربه وحده (الكهف ٣٨) ولا يشك في عبادة ربه وحده (الكهف ١٠) هو
الشرعي ولا يشك في عبادة ربه وحده (الكهف ١١) (أو كان فيها آلهة لا
تدعى باسمه في الله لا كذا

(٣) الجمع للأشعري ٩ ، التمهيد لافلاقي ٢٥ ، التمهيد للاسعري ٣٧ ، موقف ٨ ٤١ ،
مقدمة الفلاسفة ٢٢

منهما وحلوا الجسم عن الحركة أو السكون ، ولم يبق الا لاحتمال الثاني وهو حصول
مردهما دون الآخر وهذا ينافي حصول مراده هو لاله القادر والآخر عجز
لا يصلح للألوهية

وقد أورد القاصي هذه الدلائل بطريقه خاصة ، وأصاف اليه أدلة أخرى
تعتمد عليه ، وناقش بعض الأشكال التي عرصب من هذه الدلائل^(٤)

وستطيع أن تنحصر قوت القاصي في هذه الدليل على النحو الثاني لو كان مع
الله قد تم ثبوت أن يكون مثلاً له لأن الاشتراك في صفة من صفات النفس
يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، وقد كان الأمر كذلك والقديم تعالى
قد رتب نفسه بوجوب أن يكون لثاني قادر بنفسه أيضاً من حيث مشاركته في كونه
قديم ، ومن حق كل قادرين أن يصبح من أحدهما بمثابة الآخر من حيث كان
كل منهما قادراً على شيء وصده ، ثم ورد لقاصي مثل بحرث الجسم وتسكينه
لأنه قد ورد على هذه الدلائل سؤالان

أولهما هو : لم لا يكون مقدور لثنتين واحداً ما دام قادرين لثنتين فلا
يقع التامع بينهما ويصير الحال كحال أحدهما مع نفسه
وثانيهما هو : لم لا يكون القادران حكيمين فلا يسمعا

عند أحدهما عدة طرق للرد على السؤال الأول ، أولاً : طريقة في سحق
عبدش ، وهي أن من حق كل قدرين أن يكون مقدورهما متعاضداً سواء كان قدرين
لأحدهما أو لثنتين . وثانيهما : أن المقدور الواحد بين القادرين محذور وأثبت الثاني
يؤدي أنه فيجب أن يستحيل أيضاً ، وفي رأي القاصي أن هذه الطريقة تعتمد على دلالة
أخرى هي كونه المقدور محالاً بين قادرين ، وهذه لقاعدته معتمدة عند القاصي
ومد بـه إلا أنها منقوضة عند أبي علي حنائي وأبي الحسين البصري ومن تابعهما
وثالثها : أنه لو كان مع الله قديم آخر وجب أن يكون قادراً مثله فلا عجز ما أن

(٤) معي ٤ ٢٢ شرح لافلاقي ٢٠ ، تحقيق ٢٠ ، موقف ٨ ٤١

كأنه مقصورهما واحد أو متعددا ولا يجوز كونه واحد لأن المقصور بين المتعدد
 خلاف . فيجب أن يكون معاير ، وإذا تعدد المقصوران صحح التامع بينهم
 ورأيهم طريقة القاصي وهي هنا تعلم المثل هذه والتضرورة صحة التامع بين
 القادرين وإن لم نعم تعدد مقصورهما إلا أن هذا يكسبه يثبت هذه الطريقة بأنها
 حتم الاعتراض بقول البعض أن لا تعلم صحة التامع ما لم تعلم تعدد المقصورين
 والواقع أن إرجاع الأساس في الاستدلال على التامع في معرفة ضرورة يعتمد على
 المشاهدة يجعل من أهم دليل عمده المدركة أمر لا يستلزم فيه بالتميز والسطر ،
 ويدل على أن القاصي أرد أن يعود الدليل إلى شيء من السطوة والاعتماد على
 الفطرة الإنسانية السليمة

أما لسؤال الثاني فقد رد عليه القاصي بتدليل غير مفتح ، وهو أن دلالة هذا لم
 يكن حصص لتامع بل على مجرد تقديره والتقدير كالتحقيق هنا

وقد اشتق القاصي من هذا الدليل عدة أدلة فرعية تعتمد عليه في الأساس . منها
 أنه لو كان مع الله ثبوت لكأن المقصور معايرين . وقد ثبت أن هذا الدليل
 يعتمد على قاعدته التصريحية ومفهم القاصي في أن المقصور الواحد بين المتعدد
 محال . ومنها أن يقوى بوجود ثبات مماثل للأول في أنه قادر بدنه ، يؤدي إلى أن
 المقصور يعمل على المقادير كأب يرى أحدهما بخلاف سواد في محل . ويريد الآخر إيجاد
 السطح فيه ، وهذا الدليل في الحقيقة يحصل بتدليل التامع ويعتمد عليه . ومنها أن
 دواعي القدرة إلى العمل يجب أن تحذف والاكتفاء بها فاد واحد . وفي
 حال وجود ثبوت الله قادر له به ويصعب تصديقاته فإنه من ثم معهم هذا الاختلاف
 لأنها يعملان نفس الأمور ويمتدوان عليها . ومن هنا يجب أن تكون لهما نفس
 الدواعي . والنتيجة أن تحكم باستحالة وجود شئ أو أن يقول بصحة التامع .

ب دليل التامع هو الدليل الأساسي على نفي الثاني عن الله . وقد كانت
 هناك أدلة أخرى لا أن الداعي وقف بها موقفا حاصلا . منها أن قول أي لم يزل
 وأني عني وأني التقاسم اللطحي أن ثبات اثنين لا يصح إلا أن يكونا في زمانين ومكانين
 ويتخلفا بوجه من الوجوه وإذا لم يصح ذلك لم يمكن أن يشأ اثنين أو نعم كذلك

و ث وجب كذا التامع وحال . وقد اعترض القاصي على هذا بأن قوله
 ب هذا قد يصح في شئ واحد لا يسلط على القديم د لا يمتنع أن يعتقد المعتمد
 ثبات ثاب مع الله مع ثباتهما لا في مكان ولا زمان لأن الأمكنة والأزمنة لا
 تجري على الله

ومنها ما اعتمد عليه الأسير بي واستحسن القاصي وجوده من قبل من أنه لو كان
 مع الله ثان لم يزل من أن يصح منه أن يمر أي الآخر يمر أو لا يصح ذلك ،
 فإن قد عني ذلك في الآخر حال أو غير عام قد يستمر به دونه ، وفي ذلك حرج به
 من كونه قد يما . وإن لم يندر على ذلك فهو عجز أو ما هي المقصور . وذلك حين
 كونه قد يما . فيجب كونه تعدد واحد . وفي رأي القاصي أن هذا الدليل يعتمد على
 أن يدل على القصد منه لأن كل واحد قد وجب كونه دائما بنفسه وجب أن يصح أن
 يعلم كل ما يصح كونه معلوم . وإذا وجب ذلك لم يصح أن يسمي أحدهما
 دون الآخر

ومنها قول البعض أن ثبات ثب لا دليل عليه من جهة البعض وما لا دليل
 عليه عملا بفتح نفيه ، وقد رد القاصي على ذلك بأن حين نصفي نفي ما لا دليل
 عليه عملا فاما لا نفيه لأنه لا دليل عليه . وبكى لأن ثباته نصفي بطلان من
 علم صحته أو ثبات ما لا يعقل

وواقع أن القاصي وعبره من التكميل مع إجهاد أنفسهم في نفس لادته على
 نفي الثاني عن الله . إلا أنهم في عمدة من تفصيلاتهم وجريئاتهم عدوا عن السطوة في
 الدليل والاعتماد على الفطرة الإنسانية وتوجه لسطر في آيات القرآنية الواردة في
 هذا باب . فصح أن للمعتزلة والقاصي وجهه نظر في أن التكليف لا يكون إلا بعد
 معرفة الله وإن لا يلا عليه سابق على ورود نسمع ويكون بالاعتق ، إلا أن لادته
 الفعلية نبي أوردتها فتوى في الحقيقة على أداة السمع مع ، وحال شيء من التعبد

() والقاصي في نفيه هذا الذي يتبع شحه ب هاشم
 (٢) السمع في أن ب ٣٠

والتمصيل الذي لا يبعد العمي ولا يصح العام. وهو أن هو عرّفوا أدله نسمع وفهموه
ووضحوها ويبدوا القصد منها فكان ذلك أحسن لم وأتبع

فإن الله تعالى يقول « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من شيء من ذهب كل إله
بما خلق وبعبادهم على بعض »

إن مثل هذه الآية تشكل برهاناً لا يصل إلى وضوحه وإقناعه مع يحتاجه
أي دليل عقلي يهدي به متكلمون ، وأي فاريء ها بعهم منها أنه لو كان مع
الله إله آخر يشركه في ملكه لكان به خلق وفعل ، وجيش لا يرمى تلك الشراكة .
بل إنه لو قدر على تركها والتفرد بذلك ولألوهية دون الشريك لآخر لمع ، وب
لم يقدر على ذلك المفرد بحقه وذهب به كما يفرد ملوك الدنيا بعصهم عن بعض
ملكه دام يقدر أحدهم عن فخر لآخر والعو عه وهذا لمع يستقر في
التمسك ويعتمد على الفطرة الرشيدة السليمة لأن انعدم بوجود العالم عن صانع
متمتع بدته معلوم بالعقل بطلانه . وهذا ما يوضحه الآية الأخرى التي كانت
أساساً للدليل التامع وهو قوله تعالى « لو كان فيها إله إلا الله لصدنا »

ثم إن نظام العالم المحكم الذي منه إنبه الآيات من أوضح ما يلامس
الفطرة ، ويدها على أن مدبر هذا العالم إله واحد ورب واحد لا إله للخلق غير
ولا رب لهم سواه

في إبطال مذهب من يثبت لله من يشاركه بعض صفاته :

ذكرنا أنه لا يوجد من الأديان والمحل من يصرح بشأنه لله أو ثلثته على
معنى الحقيقة ، أي بمشاركته لصفاته جميعاً . إلا أن هناك من يثبت شيئاً أو
ثلاثاً أو أكثر يشركه في بعض صفاته . وقد تحدثنا الفاصي في هذا لدب على
ثلاث طوائف رئيسه هي

١ - الثنوية بأنواعها المختلفة وهم أولئك الذين شتوا صيغ لعدم هذا
أنور وبطلانها فيصيح لنور الخبر منه ، وتصبح بظلمة الشر فيه

٢ - المحسوس الذين يهودون بأن الشيطان خلق من تمكبر لله فكراً رديئاً ،
وأنه هو الذي يحس بشر

٣ - صمادي الذين يؤدي كلامهم إلى التثيبت والانحداد

والواقع أن معظم مسكني الإسلام شارو في هذا المصوغ ، وكان للمعتزلة نصيبهم
الأكبر في قياده معركة عبقة ضد الشهاب التي أثارها في أدهان المسلمين
حتك كهم مع حملته هذه لاديين في البلاد الحديثة التي تعرفو عليها فقد فتح
الله على المسلمين البلاد بني يعيش فيها أصحاب هذه المذاهب ، وكان صليماً
أن يحصل الاحتكاك والتأثير . وإن تعاون العصر التي ذهب عن دينها لأصبي
ولم تستطع أن تتحرى عن كل ماهجة التأثير على المسلمين مدعى خصومة والشفقة .
وكتب التاريخ والأدب والعقائد تحدثنا عن الكثير من رجال الفكر الذين كانوا
يحيون بين المسلمين وبمحسوس ثقافات ثنوية أو محسوسة أو صمادية

ولا شك أنه كان من محكم على مفسري الإسلام أن يدافعوا عن إسلامهم ،
وكانوا يصلون عطاء لفصل في تعليم هذا العمل واعطائه طابعه الحدي العميق
حين أرسل وفوده إلى مختلف البلاد لمقارعة الحقبة بالحقبة

وستمر هذا الطريق عند المعرفة ، د يندر أن يحلو كتب من كتبهم .
الحديث عن هذه الأديان والمذهب . وكان لبعضهم كتب خاصة حول هذه
مواضيع . ولم يقهر أصحاب المذهب والفكر الإسلامية الأخرى عن حرص هذا
الميدان وإن نظرة إلى كتب الأشعرية والشافعية وغيرها وتوضح أن
هذه

نقد حد الفاصي حدود شيوخه وحذف من أبحاثاً في بعض المذهب والأديان
المختلفة ، تدل على اطلاع وسعة علم . وكان كثير من هذه الموضوعات أصبحت
أهميتها تاريخية أكثر منها واقعية فانه مستجزيء منها على هم ما قاب به الفاصي
أو خالف به غيره من المفكرين مع ملاحظة أنه وبو فيما بين يدب من كتبه
على الأقل لم يطل في بعض أصحاب الفلك ومجمعين في بحث مستقنة

وذلك لا لا كذا ، ، بدو هو قدم لاحسن ، السلك و ، مدرة أو القوم
الصانع ، ، كمن هذه امور يسوذاً القضي في باب حوله الكلامه المصنعه

الكلام عن الثبوت : بدأ القاضي كلامه عنهم بعرض الشهية التي دعيتهم ،
المتغير بين حالتي أحدهما لحاق الشر والألم ، والآخر يخلق الخير والملاذ ، فقد
ظنوا أن الآلام فيجعة كلها ، والملاذ حسنة كلها . فقال : إن الفاعل الواحد لا
يجوز أن يكون موصوفاً بالقدره على خير والشر في آن واحد ، ولم يجرؤوا ، في
الآلام والملاذ ، بفتح وه يحسن د وقع أن لفتح وخس اما يكون برفع
الاقوال ولافعال على وجه معين ، ولا مع مع من أن يستحسن عقلا حسن
الامان لاشاق طناً لاربع وانماهم وأن يستفتح عقلا لاستماع بالاشياء المعصومة

وقد نفى القاضي بعد ذلك عن ذلك عندهم في ضروره وجود صانعين أحدهما الخير
والآخر الشر . وبدأ فيه بالسؤال هل يكون ذلك لان اللذة والألم متناقضان ، ان
اللذة والألم حسن وسوء وانما يختلف في كون الواحد مما يشبهه الطبع والآخر مما
يسوء منه ، ويصفى ، اختلاف حدس لافعال إن خير وشر لا يوجب اختلاف
الفاعلين

ثم بين استعداده وجود النور والظلمة كصانعين قديمين لعدة سبب ، ١
ثبوت الجسمية ، فالاحياء محدثة والنور والظلمة حسنة لهما إذن محدثان
وإذا تذكر الثبوت جسمه نور والظلمة فان القاضي رد عليهم دنا لا نعم
ما يمكن ان يسمى ناسو والظلمة غير ما يدركه منهما لآ ، ونحن نعلم
أن ما يدركه منهما سمير ناحسمة وان كان نور جسماً لطيفاً والظلمة حسنة
كثيف ٢ ما ثبت من أن الاحساس هي وحدها التي تختص بصفت العلم
والقدرة والادراك وغيرها والنور والظلمة من أنواع الحماد ٣ اذ سمى بان
النور والظلمة قديمين وصانعان فان من الواجب أن يستعنى باحدهما عن الآخر في
خلق الخير والشر لانهما قادران علىهما . ولن يكون كذلك لا بقدرتهما على
سائر اجناس المندوب

ما قويم ، ، في ، ، دوع ، ، من عنيهم ، ، شر من سوس
الآخر ، ، القاضي رد عنه ، الشاهد مقصود بحرية في اختيار احدهما بالقر ،
التي تارة نفس الخير و شر ورر يسا واحدة

و استعرب الثبوت ، ، بكر عنيهم هذه القوم مع به لا ير ، عن دور
لمستحسن حسناً بان الله لا يفعل الشر ، د عليهم ، القوم محتجب بان اضم
عند مستحسن دور أن مع لآلام وملاذ وخير ، الشر ، د نفس لآلام ،
نكون مستحسنه كالعقاب في الآخرة به مدخل بعرض د كانت في ، كسا
ا ، صبح شر منه في حقيقته لانه فاعل بخير لا به لا يعجز الشر كونه
عبداً قسحة ومستعناً عنه ، فالله من قاد على فعل خير والشر و كذا لا يفعل
لا خير

ولا شئت ، ، هذه القوم يتفق مع اصل نصريين والقاضي ، ، الله قد على
لخير والشر ، لا الله لا يستفتح على صيل النظام الذي يرى ان الله لا يمد على شر
الكلام عن المجوس : المجوس كما بين القاضي طائفة من طوائف الشر ،
وكان ممكن ، ، يمكن ، للاشارة إلى الثبوت عامة دولا ان هذه المذبة ارتقت
بالاممات المتبادلة بين معتزلة وخصومهم سسة بعضهم اليها

نقد المجوس بوجود صليين للعالم هما (يردان) الذي خصل خلق ، د ،
(واهرمن) الذي يخلق الشر ، كما يذهبون ، (هرمن) كان يتبعه أمكه رده
(يردان)

رد القاضي على فكرة المجوس بان رد د اكاك قد استطاع ان يخلق ، هو
اصل لكن شر وهو هرمن فلا يستصعب أن يخلق الشر دلا وسفه ، ، د
فاسوا فكريهم نفوس المسلمين بان شيطان هو الذي يفعل الشر فإن القاضي رد ان
الشيطان لا يجوز أن يخلق الشر نفسه ، ثم بان الشيطان ليس مطوعاً على الشر كي
يعتبر مجوس لانه قادر على الخير والشر كالآخرين

ويجب هنا ان نعرض سريعاً لآباء الفرق الإسلامية لعصمة مهمة المجوسية

ما حصوم المعتزلة فقد اتهمهم بذلك لقومهم بقدره الله على فعل القبيح ، وشبهوا ذلك بقول المجوس أن الحسن من الله والقبيح من الشيطان . وقد رأيت أن القاضي يقول بغيره تعالى عن ما سمع قبيحاً وإن كان لا يبعده باختباره ، وما المعتزلة فقد اتهموا حصومهم بالتأثر بالمجوسية للفكرة نفسها ولكن من وجه آخر

وقد فصل القاضي ذلك عما يلي

١ - قال المجوس أن النور مطبوع على خير والصدمة مطبوعة على الشر . وقد ما يهرم المجرة لقومهم بالقدره الموجبة ، أي أن المؤمن لا يقدر إلا على الأعمال والكافر لا يقدر إلا على الكفر

٢ - المجوس يقولون أن مرجح العالم من فاعلين النور والظلمة ، وهو حسن من جهة النور قبيح من جهة الصدمة ، والمجبرة يقولون الكفر (ككل فعال لاسان) حاصل من فاعلين بالله خلقاً وبالحد كساً ، وأنه حسن من جهة الله قبيح من جهة الله

٣ - المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر المكلف عليه والنهي عما لا يمكن الانكسار عنه ، ويروي عنهم أنهم لا يقولون النور من شهور ويقولون نون أو لا نون ، والمجبرة تقول أن الله من الكافر بالاعتقاد وهو لا يقدر عنه وبه عن الكفر وهو لا يمكنه الانكسار منه

٤ - كما نسب إلى المجوس نأخهم بكاح لأم والست ، رغم أنه قصده الله وقدره ، وصف أن المجرة تقول أن جميع المقنحات تعصاء لله وقدره . من أن ح - هؤلاء عند القاضي أسوأ من المجوس لأنهم يعتقدون بعصاها ويسبونها لله ، بينما المجوس يعتقدون بحسبها ثم يسبونها له

وسرى تفصيل هذه الأمور أثناء حديثنا عن القصص والمعاد . لا بد ملاحظ أن الحدث الذي يبي عنه القوم بعد اتهامهم مشكوك في صحته عند أغلب المفكرين وسنده على الأكثر غير صحيح

الكلام عن النصري :

سبق أن تحدث عن عرض القاضي لمذهب نصيرية واقواها مخالفة وبذلك حدث لي تناول في هذا المصباح ، إلا ردود القاضي عليهم في أمرين هما التثليث والاتحاد . وقد أسهب القاضي في رده هذا وناقشه مناقشه مددته وخاصة في الجزء الرابع من المعنى ، وفي ثمت دلائل النبوة ، وليس مالمعين أن ذكرنا أن بحوث القاضي عن نصيرية خاصة في الشيت تعوق بحوث الكثيرين من معكري الإسلام كرس حرم وببقلاني وأخريي والعراقي . وقد تفوق القاضي عليهم خاصة في معرفة تفصيلات الطقوس والعبادات النصيرية كلها

حسن القاضي قوشم في التثليث أنهم يقولون أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقسام . أقدم الآب ويعود به الله أو المتكلم القديم ، وأقوم لابن وهو الكلمة ، وأهم روح القدس أي الحياة

وتبي ردود القاضي على عروض رأي النصاري بالأقاييم - فهم تارة يفسرونها بحصه وقدره بالصفة ، وتارة بالشخص ، ويمكن تحييص هم برب بقدره هم فيما يلي

١ - القوم بأن الجوهر واحد ثلاثة أقاييم متناقص لأن القوم في الشيء به واحد ثلاثة يقتضي تحرؤه ووحدته في آن واحد ٢ - أن طلاق وصف الجوهرية على الله يفيد الحدوث لأن كل جوهر حادث ، لا به يمكن الرد على القاضي أنه دعهم يقتضون الجوهر هنا أنه القديم بدته ، لأن كل قائم بالذات جوهر ٣ - وقد كانت الأقاييم ت و حواصاً فكان يجب أن تريد بعد صفات الله ٤ - أن الذات لا تعد تعدد لأوصاف ٥ - إذا قصد بالأقاييم المعنى القديمة فبه يفسر كلامهم بدليل التمايع لانه لا يصح وجود القدماء في ذات الله ، هذا بالإضافة إلى أنه يلزمهم لاقتصر على قوم واحد لأن الأقاييم د اشتركت في القدم مماثلت فيستعني بواحد منها

ويصاف بل هذه الردود كل ما ذكره من أنه على رأي لا تأسس على الله بصورة عامة، وأذن فكيف يفسر كون المسيح روح الله وكلمته إذا أردنا تفسير بعيداً عن التثنيث ؟

نتابع القاصي " أعني في أن معنى المسيح كلمة الله ، بل الذي يبدو أنه اعتداهم بالكلمة وينابع الحدّظ . أن معنى روح الله توحيد على سبيل المجاز لا الحقيقية وهو من قبيل وصف الله تعالى حين بل والعرب ، بمع روح الله وقد حكى مثل ذلك عن آدم في قوله تعالى : ونحب منه من ربحي "

ما قول لصدي في الاتحاد . فقد وصح القاصي أن أكثر النصارى يتوهم أن الله مخلد بمسيح فأصبح له طبيعة إنسانية وأخرى إلهية لا يسهو اختلاف في طبيعة هذه الاتحاد فقد ساطرة في اتحاد تشيئية . وقال يعقوبية بل هو توحيد من جهة الذات "

وهو د على ساطرة بل القلوب ، اتحاد لمشيئة يحتمل معني ثلاثة هي

أب الله مرتب بداردة المسيح . أو أن المسيح يريد بأدلة الله . وب الله والمسيح لا يختص في الإرادة بل لا يريد أحدهما إلا ما يريد صاحبه وكل هذه الوجهة فاسده مما فساد يعنى لأول ملأه بل صحح كان يجب بل يريد الله بآراده عن المسيح من الأشياء . ولا يحددا يخص المسيح بهد خيرة وه ، فساد المعنى الثاني ملأ لا أداة لا يجب للعبارة حداً إلا أن حتمت به عاية لاختصاص وهذا لا يكون إلا بصره بلوب أي أن تمل راده الله بالمسيح لا أن لآراده لأخيه توحيد لا في محل في رأي نقضي وبذلك فساد هذه المعنى ، وأحياناً ما إرادة الله وإادة المسيح متعاودين بالاختلاف في العلم ، لا اعتقاد وكل شيء . أو عبارة أخرى أن الله يريد بآراده لا في محل والمسيح يريد بإرادته في محل فكيف يريد أحدهما ما يريد الآخر

(١) المعنى : ٤ ١٣٧

أما اليعاقبة أصحاب نقول باتحاد الذات فإن رد القاصي عليهم بأن يشير أيضاً إلى احتمالات ثلاثة لمعنى الاتحاد بالذات ، ثم ينقصها

وأول هذه الاحتمالات أن اتحاد الذات هو توحيد بالذات أو بالجوهر . ويرد عنه من سبق أن قد عيه من بل الله تعالى ليس بخوهر ولا جسم ، وبالذات أو بالذات لا تصحاح إلا من لأجسام وخواهر

وثاني هذه الاحتمالات أن يكون لاتحاد على سبيل اتحاد . بل على ذلك أن الحلول إما أن يحدث به كوجود لعرض في الجوهر أو لانفصال الله . وكل ذلك لا سم إلا في المحذرت . والله ليس عرض ولا محذرت بل في ذلك محذرت بل هو بل عنه

وآخر اتحاد يعنى بالاتحاد بالذات أن الله وبسبح صاحب ذاته وأحدته وهذا ما قبل لأن التشيئ و ص ، شيئاً واحداً يلزم خلق مريم . ما خروج الذات من صفتها ، الخصصة أو حصول الذات على صفتين مختلفتين وكلاهما مسحور

فهي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى .

فهي مستوي على بل الله ليس بحسم ولا عرض ولا صورة وأنه لا شيء حد من مخلوقات . ولا تمكن في مكان ولا يجري عنه ما ولا أعص ولا ما . حوادث أو تجري عنه ما يجري عليها ، من صفت وأحوال . وأنه من محدود ولا منه

ولم يشد عن هذا الإجماع إلا فئة قليلة لم تستطع أن تصرح علانية بعتقده فسترت بعض الفرق والمذاهب . كما هو حال بعض جماعة الرافضة

و ظهور أن هشام بن الحكم أول من نحس على القلوب حسمية لله تعالى عن ذلك ، وتعد أكثر الرافضة وعلامة الشيعة عن اختلاف بينهم في صورة التوحيد ، فسيهم من قد أنه جسم على الحقيقة ، وسيهم من جعله على صورة لآله . وكل لا على أنه مركب من لحم ودم بل على شكل نور ساطع له حواس وسيهم

من قال إنه على صورة الإنسان ولكنه من جسداً كالأجساد الأخرى . ومنهم من جعله نوراً لقوله تعالى « الله نور السموات والأرض »

وقد أجمع أصحاب الفرق الإسلامية بما فيها الشيعة على فساد هذه الأقول وجورحها على الإسلام ^(١)

وسب القول بدمجهم إلى جماعة من المرجئة كعقيد بن سينا ومحمد كرم . واعتبر كثير من مؤرخي العقائد أن كرم من المجسمة لأنه قال إن الله جسم . بمعنى أنه موجود أو قائم به لأنه بعد كل ما هو موجود جسماً . فليس جسم من كذب العقائد به العذر فهم يعتبرونه من المجسمة المضممة . وإنما رأوا أن قوله من باب الخطأ بالعبارة . ومن هذا رأي السافلاي وأن تسمية وصاحب المواقف . ولعل القاضي من هذا رأي ، وكانت حجة المعتزدين عنه أنه لم يخصص من قوله إلا أن الله موجود أو قائم بنفسه . وقد اتفق الناس على أن من قال به جسم وراد هذا المعنى فقد أصاب معنى وأخطأ النطق ^(٢)

إلا أن بعض أساع بن كرم على ما حدث القاضي ^(٣) والشهرستاني في كذب الله به يفتو عند القول بل حورو أو يكون الله محلاً للحوادث . ومثل هذا القول يؤدي إلى حدوثه تعالى عن ذلك وبالنسبة للمشبهة للمحذوقات

وحين يهاجم القاضي والمعتزلة مشبهة والمجسمة فيهم لا يقصرون هؤلاء على وصف ذكرهم فقط لأن أمرهم واضح . ونعاق لأمه في الحكم عليهم بمرتب من الإجماع . إلا أنهم يسمون كل من لم يقول ما ورد في الآيات والأحاديث من الخطأ قد عيب صاهرها بالمجسمة بأنه مجسم ، وعلى هذا الاعتد

(١) انظر هذا البحث في كتاب القاضي مقالات لا شعري ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١

مثل : إن الله خلق آدم على صورته :

ومثل : أتاني ربي في أحسن صورة : وما روي عنه من قوله : إن الله تعالى ينزل إلى السماء ندباً في كل ليلة . فيقول هل من مستعمر فأعمره . وهل من سائل فأعطيه .

وقد خالف مفكرو المسلمين في المقصود من مثل هذه الآيات والاحاديث . واعتقد الكثيرون منهم أن أحدها على ظاهرها يفيد خویر الأجزاء والأعضاء والاستقرار والقفوة على الله مما يؤدي إلى القول بالتجسيم

ويمكن أن نلاحظ في هذا خصوص المذاهب التالية

١ - حمل هذه الآيات على ما هو حقيقته في التشهد . أي لأحد بظاهر

٢٧	البقرة	وإن تعفون فلا جناح عليكم
٣٨	الروم	ذلك خير لذين يريدون وجه الله
٢٧	الرحمن	ويبقى وجهه جلاله وجلال ولا يكرم
٨٨	المعص	لا إله إلا هو من كان في شيء عاقل إلا وجهه
٨٨	الفصص	الشيء
٨٨	التو	كل شيء خالق لا وجهه
		سبح لله شيء وهو السميع العليم
		العين
٣٩	س	و يسبح على عبي
٣٧	هون	صنع الملك داعية ووج
٤٨	العدو	و صدق حكمه . على عاصم رعي
١٤	النم	بحري بأعينا من سر كان كثر
		لاسيما
٢٩	البقرة	ثم اسوي إلى الله فيسوي مع سوي
٣	يونس	ثم استوي على العرش يدبر لا من شفع لا بعد منه
٥	حله	يرجع على العرش سوي
		ثم سوي إلى السماء وهي

(١) بعد سحري باب التوحيد ويمكن حذف لا في فصيحة حديث كباره جود هذا معنى

هذه الآيات وحقيقتها لا ريب أن المحسنة والمشبهة يدخلون تحت هذا المذهب

٢ - نفي مذهب المشبهة قطعاً ، وإنكار أن يكون المراد بهذه الآيات هي الحقيقة التي أراها في الشاهد . والقول إن المراد قطعاً هو المعنى المجازي . وهذا هو مذهب التأويل الصريح الذي يقول به المعتزلة ومناخرو الأشعرية كالحوييني والعراقي وبعض الماتريدية

٣ - ليس المراد من الآيات ظاهرها حسماً عنهم من لغة . لكن يد جهنا لمعنى فمسك عن تعرض عنه كأمسك السلف . ويمكن اعتبار هذا مذهب بعض من المذهب السابق لأنهم حكموا بإمكان التأويل على أحسنه وإن سكتوا عن التعمين

٤ - إثبات ما تشته ظاهر الآيات . ولكن مع القول إنها بالنسبة لله فلا كيف . أي دون أن نعني كيفية ذلك مع انكار التأويل ومن هؤلاء منقدمو الأشعرية والافلاتي والطحاوي

٥ - مذهب السلف الذين يمتنعون عمداً عن الحديث في هذه الأمور ويقولون لله اعلم بما يريد منها . ويحتججون بقوله تعالى : أما به كل من عند ربنا ويسمى « تسمية مطلقاً ولا يلتفتون إلى ما عدا ذلك لأنه دعوى ويمكن

ويمكن رد هذه المذهب إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي : صريح المشبهة والمحسنة بإطلاق هذه المعاني حقيقة على الله . وقول المعتزلة بالاحد بالتأويل فيها . وآراء تدوسط بين هذين المذهبين

وهكذا فقد تأول المعتزلة كما ذكرنا كل الالفاظ الواردة في هذا الموضوع فالوجه عند المعصم سقط ذلك يشير إلى نديات . وعند المعصم الآخر منه الله أو ثوبه أو حرقة . والبد هي القدرة أو العنة . واختب هو أمر الله . واحة لا يصح عنه . وقد بعضهم إن لله في كل مكان . فذهب أكثرهم إلى

١ - حلال لا شري ١ - ٥ - ٢ - ٨ - ٣ - الصوحي حرمته ٢ - ١ - ٤ - ٩ - ٥ - ٥ -

أنه لا في مكاب وهو الصوقية^(١) ، وأولوا الاستواء بالقصد أو الاقبال أو الاستيلاء أو القدرة كمن أولوا المعية بصرة ، ونظروا في الأحاديث ، فلما أولوها أو شكوا في رواها فردوها وحدها جحدوا معتزلة في كل ما عدوه الزميمة من الشيعة^(٢)

ومخرج القاضي على حجة المعتزلة في غيوب التأويل والأخذ به ، غير أنه يرى أنه قبل بأوويل الآية أو مخرج يجب أن يطر في كلام العرب لأن فيه المحار وفيه الحقيقة ، ولأن استعمال العرب للمجاز لا يخرج بالكلام عن معناه ، وهذه الطريقة مستطاع أن يقرر أن أكثر العبارات الواردة في هذا المعنى لا تحتاج إلى تأويل لأنها تعود إلى معان يستعملها العرب ولعل من المناسب أن عرض لبعض الآراء التي قبلت حول بعض الآيات التي أثارت تفسيرها هذا الإشكال وموقف القاضي منها

١ - اليد والوجه والخشب والساق وما إليها :

فصل الأشعري أن يشب اليد بمعنى مخرجه كمن أنكر أن يتأولها كما تأولها مخرجه بمعنى النعمة أو القدرة أو القوة ، وبني رفضه على عدة أمور ، منها أن العرب لم تقل اليد وتعني بها هذه الدعوى^(٣) ، وأثبت الراقاني ذلك صفة للذات من مخرجه^(٤) ، وإلى مثل هذا الرأي ذهب الطحاوي - وهو من المبادئ بالعودة إلى السلف - فقد هي صفة لله فلا كيب ، ولم يقل إن يده لله قدرته ونعمته لأن في ذلك إبطالا للصفة^(٥) ، وأنكر خووي أن يكون المقصد من هذه الالفاظ

(١) البغداد ١ ، مس والحد ١ ، ٨٣ ، مثله الفراء ، ظ ، ال به ١٧ ، وقد عني لأشعري على قول مخرجه أن لا في مكاب بأنه مخرج من حيثونه ، وكذلك جعل مخرج في القصد ١ ، ٣٥ ، الراقاني ، وسيمد ذلك البغداد في صول الدين ٢٧٧ ، والذوق بهم بعضهم معنى الخوب وهم يخرجون كل نوع من أنواع التبيين والتفصيل وإما أن دوا أنه مذهب

(٢) دهم صادي العرب والكريم ٤٩

(٣) زاد ٢٩

(٤) سيمد البغداد ٢٥٩

(٥) ح البغداد ١٥٩

أموراً مادية كمن أنكر أن يكون معنى صفات ثمة لله وحمل الأندلس على القدرة ، والعين على الصبر ، والوجه على الوجود ، وذكر أنه ليس المقصود من تعبير « الله يو السموات والأرض » ، لئلا يكون له معنى يعرفه وإنما هو نوع من صبر لأمثال ، والخشب من معنى المخرجة وهو هو معنى الحساب كما يقال لا أقد جباب هلال ، ويلاحظ أن قول خووي لا يختلف كثيراً عن أقوال المعتزلة ، وحس قول القاضي بحدت ، مما يدل على أن المتأخرين من الأشاعرة والمعتزلة كانوا أقرب إلى الاتفاق في رأي من متقدميهم ، يؤيد ذلك ما قلناه من فودث في مشكل حدث وما فيه عراقي في لاقتصاد جواب هذه الدعوى^(٦) ، أما لما رتبة هذه التسميات ، نسبه هذه الالفاظ إلى فرقين فمنهم من أولها ومنهم من أنشأها لله دون وصف ، إلا أنهم جميعاً يقولون بتورده إلى الدهن من الظاهر منها^(٧)

والواقع أن العرب استعملت لفظ اليد ببدلالة على هذه المعاني كلها ، مفردة ومشتقة ومصيغة الجمع ، فذكرت الأندلس ولأيدى ولأيدى معنى القوة ، ووصفت « يد » بناءً على النحل مرة ووجود مرة أخرى ، فتداول هلال جمع اليد أو واسعها ، وهكذا^(٨)

وبنسبة للفظ الوجه فرب لمرد به ذاته لا بغيره منه^(٩) ، ويعرب يستعمل هذا المعنى فيقول وجه الرأي ووجه النظر ، وقد يكون القصد فيه لتوجه إلى الله حاكماً لمصانه تعالى ، ومعنى الخشب هو الصاعه إذ يجب كتسب هذا الخشب في حسب هلال أي في صاعته وحدته ، أم العين في قوله « ولتضع عني عيني » فيقصد بها العزم ، وهي تورد بعد بمعنى ثم إن لله ذكر عسه في آية محيى « وحاء ربك »

د شد الحربي به فيه حب موين ٥٥ ، ٦٤

(٢) لافتد في لاعتد ٢٧٧ ، الرزي ، ومع اليد ٣٠

(٤) دهم العرب ٢٥٩ ، ٢٠٠ ، الإجابة للدر في ٣٥ ب

(٥) ساد العرب

(٦) به الله ٢٠٠ ، ص العرب ٢٩

وأردد غيره حرياً على عادة العرب في حذف حرف وإقامة المصاف إليه كما قال تعالى « وأسأب القرية » يعني أهلها

الاستواء :

ورد في القرآن لفظ الاستواء مسبوفاً إلى الله تعالى في قوله « ثم استوى إلى السماء » و « ثم استوى على العرش » . وكان الصحابة يقصدون معنى الاستواء دون أن يبحثوا في كنهه . أما الأشعري فقال إن الله مسو على العرش كما يفهم من هذا اللفظ في اللغة . وليس هو في كل مكان كما يقول النصرانية ، والعرش فوق السموات . فكانه قد أُنشئ العلو لله تعالى وأُيد رأيه بآيات منها « فإنه يصعد الكلم الناطق » وقوله « من رجع الله إليه » ودعم رأيه بحديث الرسول من السماء ^(٢) وأكرر أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء والملأ والقهر والقدرة ، وناداه على ذلك الباقلاني ، أم البعدي ومناحر والأشعريه كالحويي والحرالي والري فقد سلخوا مسلكت معتزلة في أن المعنى في هذه الأبحاث مخاري ^(٣) . فقد وصح البعدي أن معنى الاستواء هو لاستيلاء ، ومعنى العرش هو الملأ وكذلك فعل الحويي واستدل بالميت الذي يستند به المعتزلة على رأيهم

قد استوی بشر علی لعرق من غیر سب و مہرق

وأما حجر الزمور الذي حُتج به الأشعري فإنه حجر آحاد ولا يتيمد العلم
في الاعتقاد بأن لا يمكن أن يؤدي عن غير معناه الظاهر . وأما ما يرد في المعنى
المادي من الاستواء . إلا أنه لم يقطع عن شيء من سؤيل لأحتمال غيره . وقاب
بالإيمان بالآية دون مثبته أو تفصيل^١

() الوقت به بـ كما يعتبره يعرج ميد الرأي و محاسن القبول و حباتي وسى بجههم = اختلاط
٨٢ و بين والحق

(٢) : د ماضي نسل بآيين اقبال تخلص لعل سر بر شاعر روح را السماء بجواب در الذي بدعوي
و محسب له و من الذي يسعه في فاعله به من ذ الذي عصفى عقل حتى يفتح المصير
لأمره ٣٤ و مدح

(٣) صوبہ لاہور آبپاشی، اے۔ ڈیوڈس

(٢) ملحق بـ ١٧٣

ومیر القصی میں عدد انواع بالاستواء

١ - الاستواء بمعنى الاسملاء والاقتدار كقوله تدستوى بشر على العرف
فما علونا استويا عليهم

٦ الاستواء معي لاستعماره ولاصطراح كذب يقال المستوى لعل انكث
والمسوى له لاه

٣ الاستواء بمعنى تساوي لأجزاء المؤلفة كقولهم سنوت د. تألفت على
عز مخصوص

٤ - لا استواء تعني روال الحبل والسقيم كذا يقال مستوي حبل فلان

۵ - وقت پرانہ لایعصاب حلاً او داکما کہ یقین اسوی فلاں علی الکرمی^۱

وذكر القاضي أن معنى الاسماء في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء »
أنه قصد خلق السماء وأرده لتكامل نعمه عندما « وفي قوله » ثم استوى على العرش «
سوى عليه « وذكر أن يراد بالاستواء استواء على المكان بعدة أَسْبَاب ١ . و
كان هذا المعنى هو مرد لوحظ أن تكون السماء محدوقة من قبل صبح أن
استوى عليها وينقل بيضا إلى الآية على خلافه « ثم استوى إلى السماء فسواهن »
٢ . ولو كان هذا معنى الاستواء لما كان هناك حاجة إلى الأسماء على
بعد . لأن الانتقال من مكان إلى آخر لا وجه للاهتمام فيه — ٣ . في هذا
القول يزعم في القول بقدم السماء والعام هذا عام لله مستوياً عليها فهذا م .

موجب كون انكار كذلك . ويوضح القاضي أن قوله هذا ليس من باب التوهم لأنه معي استعماله العرب . وهو أولى أن يستعمل في هذا الموضع وأما الكرسي

(۱) ذکر میں سرہ آن حالاً بعد دعائے استسقاء و فحشاء کے بروی جاپا و مہربانی اور اسوۂ مصطفیٰ نبی کاتب کو رسم لا تراجم جاپا ہی میں سرہ معنی تھی ہر بعد انھیں

فأبست إصابته إلى الله إصافة حيول ، ولا هو بمعنى العلم والقدرة . بل أضيف إليه تعالى لأنه مكان عبادة ملائكة ، وذلك من منى إصافة الكعبة وبساحه إلى الله سبحانه وقال بيوت الله

حديث خلق الله آدم على صورته :

عثر الماضي . مبرر المعنى لهذا الحديث على وجه معين أول التشبيه الذي حدث في الإسلام . فقد نرى بعض هذا الحديث بأن المراد به أن الله خلق آدم على صورته هو . وإن هذا ذهب متقدمو الأشاعرة أنه متأخروهم فقد وافقوا على أنه من الواجب العودة إلى سبب هذا الحديث ينتصح حلفه معناه وبما هنا تطبقاً تماماً بين خويي والقاضي وقد ذكر خويي أولاً أن هذا الحديث غير مادي في الصحاح . وأضاف أن خشوبه أعصت بسبه ، وهو ما يري من أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه فبهذه صلي الله عليه وسلم عن ذلك وقد . إن الله تعالى خلق آدم على صورته . وأما رجعة إلى العبد المهي عن صورته . وهذا من نوع لا تكراه لآدم لا يهي عن صبر . ماد لأنه على الصورة التي بها آدم (١) . وهذا هو المعنى ما أورده ابن قورك والقاضي

وهكذا تفسر القصص جميع الآيات والأخبار الواردة في هذا الموضوع ويصير إلى ذلك . من واحد : يظهر هذه الآيات فيها نصوص مع آيات صالحة في نفس تشبهه على شيء في قوله : ليس كمثل شيء « كما » . تعرض مع عدد كبير من الأحاديث الصحيحة في مع التشبيه والنسب على الله

وأخيراً فإن تأمل في آيات القرآن يؤكد لنا أنه لا يحصر في ذهن المرء إطلاقاً أن يكون المقصد منها معنى الخواارج والاسوء المادي أو أن تفسر بطواهرها خسية . فالله تعالى تعري وإحسان اللغة العروبة مرصداً لا يحاله أن تأخذ من هذه الألفاظ صورته المعنوية . وبذلك فإن موقف المعتزلة والقاضي

(١) لا بد للجوي ٦١ . يمكن حديثاً لا ينحصر

خاصه يبدو أنهم من موقف متقدمي الأشاعرة والباقلاني في هذا الموضوع لأنهم لترموه خطاً ووصفاً صريحاً . وهو يهي للجهة والمكان والخارجة . وفسروا جميع الآيات بما يوافق ذلك الخط . يجب أن يلتزم للأشعري ومن تابعه مسلك النصيحة والتأخير والسلف من التوقف فيها ونحوه من غيرها إلى الله ، فكان أقرب إلى إنكار حلفها المعنوية منه إلى إنكار المعنى الحسي

نهي الرؤية .

يبدو هذا الموضوع فرعاً على البحث سابقاً لا يعترله أردوا به مسكت . هي التشبيه والنسب على الله وقد استأثر نهي رؤية دهمام الكلاميين على مختلف آرائهم

ورد في القرآن والآحاد عشرات قد يبرر صهره رؤية الناس لله في الدف أو في الآخرة . وأما نصحه ، لأنات كما وردت مع نهي التشبيه عنه . وذهب من حسن إلى الاعتقاد صحة رؤيته لله ، ولكن دون أن يحدث عن كيفية ذلك (١) وقد ذكر الأشاعرة وخاصة المتقدمين منهم جو . إيمته تعالى في الآخرة وذكر الأشعري وغيره . ذلك من خلاصة ما ذهبوا إليه . لله فيما يوم القيامة (٢)

ومع أن كثر الأشاعرة فهو إلى أن هذا الموضوع لا يعرف قطعاً ولا يسمع عن أهم استدلالوا على حوره أدله عقلية . ومن أهم ما عتمدوا عليه عقلاً أن كل موجود فانه يتصور أن يرى ، وما كان الله موجوداً فقد صح أن يرى . وهكذا من جعلوا من شروط صحة الرؤية كون المرئي جوهراً أو عرساً و حادثاً . من

(١) كان يرى حمد بن حسين في الرؤية من أهم ما منعه به آدم ابنه . بعد . عليه . حمد بن حمد الذي كان يلمنهم . ي . من يومين هذا فرغوا من نه تعالى في الآخرة . لا يقع لأجل هذا . صاحب بن حسن (٣٩٠)
(٢) وكان بن حرم . وصدر من عمرو بن عثمان بن عفان . وقد رد . نفس . ٢
١ . لا يشك ٧٤ . والجمع ثلاثة . ١ . وأما الدين ٩٨ . وبه . لا بد من . ٣٥ . بعد
٧٣ . وعبد العزدي ٤ . ١

اكتشفوا بكونه موجوداً^١ وأنكر القاصي أن يكون الوجود هو الشرط في الرؤية واشترط اخوهرية كأمراً لا ندسه

وبما استدل به الأشاعرة عملاً على حوار الرؤية أهم جعلوا العلم كارتؤنه . فقالوا بما أن العلم به جائز دل ووجب فلا يصح أن ينكر صحة رؤيته^٢ ونواقع انه لا ارتباط بين رؤية وتعلم فكثير من الامور يعلم ولا ترى

أما ما استدل به الأشاعرة من السمع على حوار رؤية الله فلا يخرج عما يلي
١ قوله تعالى « وجود يومئذ بصيرة إلى ربنا ناطرة » فمفسر الأشعري لمصر
بالرؤية^(١) ، وأنكر أن يكون المقصد به الاعتناء أو الانتظار أو التعطف .

٢ قوله تعالى « فان رب أرنى أظفر بيث » قال الأشعري لقد سأل موسى
ربه أن يره ولا يصح من انبياء يسأل الله مستحيلاً^(٢) . ولا كان ذلك معصية .
وقد أحاطه الله بعدم قدرته على تحمل ذلك بأن تتجلى للحيل بسم يستقر مكانه .
هنا جار رؤيه

٣ فسر الزمخشري قوله تعالى « الذين أحسنوا لحيى وزيادة » بأنها رؤية
الله //

٤ قوله تعالى « سمع عن رؤيه » بهم يومئذ المحجوبون « فقد حجب الرؤيه
عن الكافرين . وهذا يدل على أن المؤمنين يرونه

٥ - قوله تعالى « تحيتهم يوم بلقونه سلام » وللفاء يقتضي الرؤية
٦ قول رسول عليه الصلاة والسلام « إنكم سترون ربكم يوم تقيمونه »
تروون هـ المقصد الباري لا تصامون رؤيته //

(١) ومع انكار من يبيح أن يتكلم بكونه موجوداً لا أن يرى أنه قد شمس وجوداً حقيقياً
أشأن أن يرى

(٢) لا رشاد الجوزي ١٨١ هـ
(٣) صحيح البخاري ٦٨٨ هـ وقد روي عنه غيره . كما يحتمل بعد مقتضى المعنى
الشهيداني في النهاية ٩٠٢ وصوب القس ٩٠٢

ومفسر الأشعري بعض آيات التي تفيد مع رؤية الله تفسيراً خاصاً ، فقوله
تعالى « لا تدركه الابصار » يختص عبده أن يكون بمعنى لا يدرك في الدنيا ويدرك
في الآخرة . وعلى كل فالآية في رأيه بمثابة العموم تخصصه لآيات التي تدل على
رؤيته تعالى في الآخرة كقوله تعالى « إلى ربنا ناطرة »

ويظهر أن متأجري الأشعرية شعروا بأن قولهم رؤية الله قد يؤدي إلى القول
بالتحسيم والتشبه . ولذلك فقد نفوا أن تكون شروط رؤيه ندت لاهية هي معصية
شروط رؤية لأحسام . وأنكروا استخدام الحاشية في رؤيته . فاقربوا من لمعتره
إلى حد كبير ويظهر ذلك واضحاً مما كتبه الخويبي في العقيدة النظامية وهو من
أحراريات كتبه^(١) . فقد حاول الاعتماد بالرؤية عن معصية الحلي إلى ما يقرب من
معنى العلم . ويظهر هذا الاتجاه بصورة أوضح في تفسير بحراني لرؤية الله يعلم
والإدراك بالقلب^(٢) .

وقد نحا المذاهب السني وأتباعه نحو السلف في إثبات الرؤية فلا كلف . ووضح
المنازعي أن سلافة على الرؤية لا تكون إلا بالسمع وأنها حق لأمر دون إدراك
ولا تفسير^(٣) . أنها من أحول يوم القيامة احتضن الله بعضها فلا تعلم عنها
إلا العبارات دون كلف^(٤)

إن المعتزلة فقد اجمعت على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار . وختلفت
في رؤيه بالقلوب ، فقال أبو الحديث وأكثر المعتزلة إن يرى الله بقلوبنا بمعنى
نعلمه بها ، وأنكر ذلك هشام القوطي وعبد بن سليمان^(٥) . والحقيقة أن من الطبيعي
أن يتقف معرلة هـ لموقف لأن هذه خشية مخرج عن القلوب بصفات وقد ذكر
لمعتره كونه رائدة خشية أن يؤدي ذلك إلى التشبه كما نرى الخسمة والخفة على

(١) العقيدة النظامية ٢٨
(٢) لا تصفا في الاعتقاد ٣٤
(٣) التوحيد ٣٤ و ٣٨ د . عبد القوي ٩٨
(٤) صريح ١٨٧ د . عبد القوي ٩٨
(٥) مقالات لأبنا ٢٨ هـ . حاشية ٨٠ . البدر ٢٨ هـ

الله والرؤية لا تصدق لا على لاحسنه لاهم منهم اتصال شعاع من ربي
وغيري ، وهذا يصح وجود النية وهي مستحبة عن الله

وقد ذكر بعض عن معتزلة أنهم كذبوا عن قول رؤية الله وأكثر
هؤلاء نقلوا هذا القول عن الروندي لكن من روي نقل هذا عن
موسى لم يرد ذلك وهو لا يثبت قول المعزلة جميعاً بل إن كثيراً من آرائه كانت
مرفوضة من هؤلاء . ومع ذلك فقد لمس خيط العذر لله بأنه أورد قوله
من عتقته بالرؤية مع تشبهه ، وهذا ما ذهب اليه القاضي صدقته في عظمت
ذكر أن الذي يروي رؤية الله لا يثبت أم يشبهه ليس عنه شيء

موقف القاضي : عرض القاضي بحث الرؤية في أكثر من موضع من كتبه .
فقد خصص له فصلاً كبيراً من الجزء الرابع من معي . كما حدث عنه بالتخصيص
في شرح الإصواب والمحظ من كتب . وذكر في كتابه عن
طه . لتشبهه والتجسيم . وأورد في ثمرة الحديث عنه في رؤية الله . كما
تعرض للآيات التي قد يؤول إليها . فوها وفسرها على أساس مع القبول يعني الرؤية .
وذلك في تفسيره بتشبهه والتشبيه

وقد أحسن القاضي في هذه الكتب مختلف الآراء التي كانت حول الرؤية .
ورد على أقوال الأشعري وأصحابه . حتى رأي الخائين أبي علي وأبي هاشم
ورأي الأخير بصورة خاصة (١)

ومن رأيه أن الخلاف في هذا البحث إنما هو منه وبين الأصغر وحده . وثبت
الدين لا يكتمون الرؤية . أما محسنه فلا خلاف معهم . لأن الكلام في الرؤية فرع
على الكلام في رؤية التجسيم . فالأصل مختلف . وقد سبق أن بين القاضي نقص

(١) الاستبصار للحياط ٦٧ ، الصمد ٢ ، ٨ .

(٢) طبقات أئمة ٦٧ .

(٣) كان أبو علي يرى أن الرؤية تقع على غيره لا على الكون ، بل هو هاشم القاضي
أما يقع على غيره ولا يورد ذلك في الأصول ٥٥ ، صوره الدين ٩٠

آراء المحسنة من قبل . وحسن يقول المحسنة برؤية الله قول كلامهم ينطبق
على قائلتهم في التجسيم . وكل من قال بحسية الله تعالى يجب أن يقول قوبهم

أحسن أبو الحسن أقول من رأي التشبه والرؤية وأقول من آخر . رؤية مع
رأي التشبه بقوله إن أهل المدن بأسرهم والرياسة والخوارج وأكثر لمحتة فها
لا يجوز أن يرى الله ناصر ولا يدركه عن وجهه ، لا بوجود حجاب أو مانع ولكن
لاستحائه (١) ثم ذكر أن طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث قدوة به
حل وعز يرى بالابصار ويدركه ، لكنهم منعوا عن القول برؤيته في المدن
وأخرو ذلك في الآخرة ، ولم يجزوا أن يراه بكماله ، من قالوا يراه لمضمون فقط

ومعهم من فرق بين الإدراك والرؤية فرغم أنه لا يدرش بالنصر . من يرى به
وحكي عن بعض المرحنة أنهم جوزوا أن يرى على خلاف الرؤية للمعتولة في الشاهد
بسماء يعني المحض عنه ذلك وقالوا صرح وأخروا . إن الله يرى بحاسة سادسة ،
وأجاز بعض أهل الحديث أن يرى الله في الآخرة بهذه العينين نفسها (٢)

ولا تحذف وانه القاضي هذه عن رؤية الأشعري أو المعتزلي أو الشهرستاني
وعبرهم من مؤرخي العقائد الإسلامية

أما لاستدلال على رأي الرؤية فإنه يكون بسماع ودعقل . لأن صحة السمع
لا تنوقف على تحقيق رأي الرؤية عن الله . ذلك لأنه ممكن لأحد أن يسمع أن
للعالم صانعاً حكيماً وإن لم يحضر في ذهنه أنه يرى أو لا يرى . من أجل ذلك لم
تكفر القاضي ولا أكثر المعزلة من قول يرى دون تشبه . لأن جهل به الأمر
ليس جهلاً به به تعالى (٣)

الأدلة السمعية : أحجج القاضي السمعية على رأي الرؤية عن نوعين قص
النوع الأول الاحتجاج على رأي الرؤية ، وأورد النوع الآخر أن يرد على ما أشبهه
به الخصوم من أقوال وردت في السمع طهواً برؤية ربيهم

(١) نصر المعني ٢٤ ، وبنفالأ ٢٢

(٢) المعني ٢٢٢ ، معني ٢٣

(٣) نظر الحاكم في تدبیر الله ٣٦

أما أداة النوع الأول فأهمها هي قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (الانعام ١٠٣) ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى عن نفسه بصير متمسكاً ، وما كان عليه متمسكاً رجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً لا يجوز على الله .

وتتعدد حجة القاصي ثمرين أولهما أن الإدراك هنا بمعنى البصر ، وثانيهما أنها وردت في معرض المدح

فإنه أب لإدراكها معنى البصر ، فالأثر للإدراك معاني عدة لا سطى منها على هذه الآية إلا معنى البصر ، إذ صلت الإدراك ووردت في الوصول إلى سبب اللوع ، وقد وردت في مصحح عيقل أدرك الثمر إذا أبتغ ، إلا أن الإدراك إذا قول يسكون النفس فيه لا بعد لا العلم ، وإذا ورد بالنظر فيه لا يفيد إلا البصر .

وأما الآية في معرض التمدح ، فلأن الله تعالى صرح أنه يدرك الأبصار ولا يدركه الأبصار ، ولا محال لتفسير عدم إدراكه الأبصار له معنى أنه لا يحيط به أو أنه لا تدركه في الدنيا ، ووقع أن معكري لإسلام منفقون على أن الآية وردت في معرض المدح لكن الخلاف بينهم في جهة المدح فمنهم جعل جهة التمدح في أنه لا يرى في الدنيا والآخرة ومنهم من جعلها على أنه لا يرى في الدنيا والآخرة ، ومنهم من قال بل هي في شيء رؤيته بهذه الخواص ويرى حار أن يرى بحسنة جرى

وهو يتساءل مرة لم يكون يعني الرؤية عن الله متمسكاً وقد شاركه في ذلك المعتقدات وكثير من المعتقدات كإرادة ولا اعتقاد وغيرها ، في رأي القاصي أن التمدح بسبب شيء الرؤية ذاته ، وإنما يكون كذلك بالنسبة صفات أخرى فيه ولا تختص في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم يصير مدحاً بالنسبة شيء آخر فلا مدح مثلاً في أن الله لا أول له لأن المعتقدات لا أول لها ، ثم يصير مدحاً بالنسبة شيء آخر هو كونه قادراً عالمًا حياً سمعاً بصيراً موجوداً

حارون بعض أن يتوسل فقال جمع الرؤية من وجه آخر ، قد ذكر أن جهة

التمدح في الآية هي كون الله قادراً على أن يجمعاً من رؤيته ، لكن القاصي لا يرى ذلك لأن عدم رؤيته الله ليس لوجود مانع يجمعاً من الرؤية وإنما ترجع الاستحالة إلى ذاته تعالى لا إلى عمله

ولا سئل القاصي من المكلفين أن يعلموا تفصيل شيء رؤيته عن الله ، بل يكفي أن نعم على وجه الاجمال أنه يتمدح بسبب رؤيته عن نفسه . وأن هذا المدح يرجع إلى ذاته ، وأن ما كان كذلك كان إثباته نقصاً ، وقد أدرك أن نعم تفصيلاً فليس أكثر من أن إثبات الرؤية يؤدي إلى خروجه عما هو عليه ؛ ذاته ، وهذا لا يصح

أما الأدلة في ترد في معرض رد على شبهة فهي كثيرة أهمها

قوله تعالى « وجوه يومئذ باصرة » فإنها بظاهرة « اسد » مشتق من الرؤية في الآخرة بهذه الآية على وجوبها كما ذكره فضلو من راء البصر قد على ما وجه غيره لا يحتمل لا الرؤية

وقد رد القاصي على طريقتهم في الاستدلال بالآية ، وقلنا في دليل على رؤيته

قد فوه بأن مير بن سطر والرؤية لأب العرب غير سجد ، بقراء قد من بعينهم ، ويستدل القاصي على التمسك بهما بعدة أدلة منها

أ - أن العرب كثيراً ما يشتون النظر وينشون الرؤية ومش هذه قمة تعالى « ورهم ينظرون إلهك وهم لا يبصرون » (١)

ب - كثيراً ما يجعل العرب الرؤية عادة للنظر ، ونشياء لا تكف عتبة لنفسه ، كهوضم نظرت حتى رأيت

ج - وقد يعقبون الرؤية ، لنظر فيقولون نظرت فرأيت .

(١) استدلال القاصي بدلايه على أساس أن البصر بمعنى الرؤية فكيف يكون معنى ورهم ينظرون البصر ولا يرون

د ثم لهم يسعون بنظر ولا يفعلون ذلك في الرؤية فيقولون بنظر راص ، ونظر عصبيا ، وهكذا فإن النظر ليس هو الرؤية نفسها ، وإنما هو من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السمع ، والنبوغ من إدراك الطعام واسم من إدراك الرائحة (١)

أما حجة خصوم المعتزلة بالتساوية بين النظر والرؤية على اعتبار أنه علني والوجه وعندي يرى ولأن آلة الرؤية في الوجه ، فإنه لو صح كما يرى القاصي بوجوب صحة أن يقرب القائل دقت وجهي ويريد به أد كت الطعام لأن آلة البصر في الوجه ، والتعدية إلى لا يصيب شيئاً لأنها قد تدل على الانتظار ، وفي أفواه العرب وآداب القرآن ما يدل على ذلك كقوله تعالى « عطرة إلى ميسرة » وكقول الشاعر

يا إنيك لم وعدت — — — — — بنظر الفقير إلى العلي الموسر
ويقول الشاعر

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك واطر

ومما ورد في مورد قوله تعالى « رب أنظر إليك » استد من أثبت الرؤية بهذه الآية من وجهين ١ — أن رؤية الله لو لم تكن جائزة لما سأله موسى ٢ — أن لله عي للجل وهذا تحقيق للرؤية إذ يصح عليه إذن التحي والاحتجاب (٢)

وقد فسّر أبو الهيثم الرؤية التي ظنها موسى هنا بالعلم بالله ، إلا أن القاصي لا يعتمد هذه الاحاطة لأن الرؤية قد تكون بمعنى نعم إذا أطلقت ، أما إذا قربت بالنظر فيها لا تعيد ذلك

عني لقاصي علمه نالعه تسجيل هذه الآله ، ودخض حجة المستبين على رؤيه الله بها . وكان م ذكره في المتن من أقوى ما كنه حوها . وقد وفق « شايخ المعرنة في بعض الأمور » وحاشهم في بعضها الآخر . ويمكن أن نحصل ما كنه في لقاط التال

١ — من حيث السؤال نفسه : بين القاصي أن السؤال محدد ذاته لا يدل على أن المسألة تجوز أولاً تجوز وقد اختلف مشايخ المعتزلة في نسبة السؤال موسى أم لقومه أ فمنهم من ذهب إلى أن سؤال موسى كان على لسان قومه حين سأله ذلك ، ودن عليه قوله تعالى « فقالوا أربا الله حجرة » وأجابهم موسى بعدم حوار الرؤية . فهم يقتنعوا بحججه ، وأرادوا أن تأتي ذلك من الله تعالى

بند القاصي هذا الرأي قائلاً « إن السائل إن سأل لأجل غيره حسن منه ذلك ولم يمنع ، وإن كان يعلم استحالة (١) » . إلا أن نسبة السؤال إلى قوم موسى قد تتعارض مع تونة موسى عنه ، وكيف يكون ذلك وهو لم يرتكب خطأ . كما قد يتعارض مع جوابه تعالى « لن تراني » وكان أوضح لو وجه الخطاب إلى قوم موسى لا إليه

وقد أجاب القاصي بأنه ليس من الظاهر أن التوبة كانت عن ماهية السؤال بل أنها قد تكون لأحد أمرين ، أولهما حوار أن يكون الصلاح بخلاف هذه السؤال وثانيهما أن سؤال الأنبياء لا يجوز إلا بأذن الله وليس في كلامه تعالى ما يدل على وجود العقاب ، فالأمر امتحان من الله لبسه موسى ، أما كون الاجابة له لا لقومه فلأنه إذا صح في السؤال أن يصيغه إلى نفسه والمقصود غيره صح ذلك في الجواب

ب ومن مشايخ المعتزلة من يرى أن السؤال كان من موسى نفسه ، واحتجوا ، ببعضهم فسّر ذلك بأنه طلب أن يعرفه بنفسه ضرورة فأجابه تعالى لن تراني ، مشأاً له أنه مع التكليف لا يجوز أن يعرف الله بالاضطرار ، وبعضهم لم ير مانعاً من أن يكون موسى قد سأل الله رؤيته حقاً ، على اعتد أنه لا يعرف استحالة هذه الرؤية ، وقد استبعد القاصي هذا التفسير لأنه نوع من الاعتقاد بالتشبه لا يصح على الالاء

— — —

١ — في ذلك يعض مشايخ القرآن ٣٨ و ٢٨ و ٢٩ وسريه القرآن عن لفظ ٢٠

(١) شرح أصول ٥٤
(٢) ح ١٥٩ (أ) ، مشايخ القرآن ٦ ، ١ ، مشايخ القرآن ٣٨

أي أمور هو كيف أمره .

ومع ذلك فلو فرض أن الحديث صحيح فإن القاصي يفسر برؤية ما يعنى العلم به في القرآن أمته « لم ترى في ربك كيف بدأ الخلق » « ألم تر كيف فعل ربك بقدر » وفي لغة العرب له أمثلة كقوله شاعر « وأبى الله أن يسمي بداره » إلا أنه قد يرد هذا تساؤل ، فالحديث على ما هو عليه نشارة ، فأني بشارة في أن يعلم الناس الله في الآخرة ، وقد علموه في الدنيا ، وقد أحاط القاصي على ذلك بأنهم حينذاك يعرفونه ضروره بعد أن عرفوه في الدنيا بالاستدلال والتعب والمشقة ، وهكذا يعلمه المؤمنين « فمعمود دوم ثوابهم فيردادون فرحاً » ويعلمه بشركون فمعمود دوم عقابهم فيردادون عماً

الأدلة العقلية: قدم القاضي لأدلة العملية بين حتمية برؤية وتكتملها ، فالرؤية تتألف من ثلاثة عناصر هي : برئي والمرئي والشعاع الذي يخرج من قبة العين في حانة وجودها وهي العين . برئي سميت برئي . ويختلف تعالى عن الإنسان في أنه يرى بلا حاسة فالشيء يرى إذا انصاف بصمات أهمها سحر في اخوهر . والصفة في يكون ، ولا يكفي تصاف الشيء بالوجود حتى تصح رؤيته ، فإذا ما اكتملت شروط برئي ، من حيث خصم ومقابلة الرائي وعدم وجود الموانع واتصال الشعاع فإن الشيء لابد أن يرى . سواء كان ذلك في الدنيا أم في الآخرة ، ولا كذا تعالى مرهاً عن الصفات التي تجعله مرئياً فيه لا تصح رؤيته

وبعد أن استعرض القاضي أدلة أي عني وأي هاشم على نفي برؤيه ذكر أدلته التي يمكن أن تلخصها فيما يلي

١ - دلالة ناقص صرى العلم الله : إن برؤية معرفة صرى به بالاشياء ، فلو ثبت صحة رؤيته لله لوجب أن يكون علمه به علماً صرياً ، والعلوم الصورية يستوى فيه الناس جميعاً نسباً ، فواقع أن الله يعرف استدلالاً ، يصح أن تدخل الأشياء على العلم به فثبتته بعض ويعتقده آخرون على ما ليس به ، ولا محذور للفصل بين عدم برؤيه . لأن ما يرد مع كمال عقول فيه يجب أن

يعلمه . وما دم الله يرى لدته فيجب أن يرى في الدنيا والآخرة . وهذا مطلق التكليف بالعلم بالله إذ لا يصح تكليف مع ضرورة

٢ - دلالة المقابلة : ولخصها أن الواحد ما يرى خاصة والرائي بالخاصة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً ، وقد ثبت استحالة ذلك على الله لأنه ليس جسماً ولا عرصاً . فلا تصح رؤيته . واشتراط المقابلة ليس من قبل العادة التي لا يمنع اختلاف الخلق فيها في الآخرة وإنما هي من الأمور نوحية ، وسواء كانت الرؤية بالعين أم كانت بخاسة مدسه بخالقه هذه الخواص في شرط المقابلة لا ينتقص ما دعماً لا يستعني في رؤيته عن الحاسة . ولا محذور لأن نقيس : أي الله لنا ولو لم يكن مقابلاً . لأنه تعالى لا يحتاج في رؤيته إلى الحاسة ، أما نحن فلما لا يرى مدونه

٣ - دلالة الموضع وتحرير هذا السبيل أن الشيء الذي يرى ما هو عليه في ذاته ، والله حاصِل على ما هو في ذاته فما مانع من أن يرى ما لم يكن مستعداً لذلك رجعة لما هو عليه في ذاته . أي لاستحالة الرؤيه عنه

وتفصيل ذلك أن ما لا يرى من الأشياء نوعان

أ - فمنه ما لا يراه لما لا يراه لولا أنه لصح أن يراه

ب - ومنه ما لا يراه لأنه في ذاته لا يرى

ونوع التي تمنع من رؤية الشيء هي الحجاب وبرقة ونسب المفرد ويكون الرائي غير محاذ للمرئي ويكون حله بعض هذه الأوصاف ، وكل هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى . ويزداد فإن الله لا يرى لأنه نستحيل رؤيته وليس لوجود مانع

٤ - دلالة بطلان الحاسة السادسة .

بم يد على نفي الرؤية عن الله أن مطلق القرب بالخاصة التي رعمها صرى والأشعري . وقد اعترض القاضي صحة هذه الحاسة وبحث كصحة رؤية بها . فوجد أنها إما أن ترى لمركبات على طريقة رؤية بعض مع اختصاصها بأن

ترى القديم . وإما أنه تختص إدراك يختص عن طريق إدراك العين وتختص
بالقديم وغيره . ويعتقد الافتراض لأول بأن الحاسة ما دمت هي تركيب معين
فلا يصح أن ترى العصف ولا ترى بعض الآخر . أي أن من وجب أن يرى
هذه الحاسة لله في كل وجه تدرك عليه المدركات ، ويعتقد الافتراض الثاني
أنه لو صح قول من الواحد أن يجد توحيد ما تنقص لفقد هذه الحاسة كما
يجد تضريب النقص بصفه حاسة العين

شبه المحالين من الناحية العقلية والرد عليها :

ذكر نقاصي عدد من الشبه التي أوجدها مشو الرؤية على معتزلة ورد عليها
١ - قابو ما دم القديم راء لدته فيجب أن يرى نفسه فيما يرى ولا حرج
عن كونه راثياً لداته . وإذا رأى نفسه به غيره . وقد أجاب القاضي صمماً على
هذه السؤال فيما عرض ، وأصاف أنه يكرر أنه راء دته ، فالقديم يرى انشيء
لكونه حيز شرط وجود المدرك

٢ - وقالوا أن الله يرى غيره فيجب أن يرى نفسه لأن الله واحدة . وجب
ليس لأمر كذلك ، فالأوصوف إذا شاركه غيره في صفة واحتص ذلك الغير
بصفة أخرى . فلا يجب مشاركته فيها مشاركة في لأخرى إلا إذا كانت الأولى
تقتضي الثانية . أو كان ما رأى على الأولى يثبت على الثانية . فأن إدراك لم يخص أحد
هذين بوجهين فغير ممسح مشاركته في إحداهما دون لأخرى " ويصير على ذلك
مثلاً مشاكساً لله في أنه واحد من واحد من ، ولم يجب أن يكون جسماً كالوحد
منه ولا راءاً حاسه مثلاً

٣ - وبذكر أن حصوه معتزلة ستعرف شبهة من أبي علي حين قال إن إثبات
الرؤية لله كما يقوله لأشعره يس كهنراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه أو حدوث معنى
فيه . فقالوا هذا يدل على إثبات الرؤية لأنها لا تؤدي إلى حدوثه أو تشبهه ،

ويجب عليها . كما سمي بطريق قلب السوية ، فيقول إن نهي الرؤية أيضاً لا يؤدي
إلى ذلك فوجب عليها

ثم مرد ما فانه مدعياً من أن إثبات الرؤية مع حصول يؤدي إلى التشبه
والحدوث والكفر . أما إن كان دون تحقيق ، كأن يقول يرى فلا كيف فإنه لا
يؤدي إلى ذلك . ولا يؤدي سبالي أن الكفر لأن الكفر يعرف شرعاً لا دلال

٤ - وأخيراً فقد عرفت أن الشاهد أن كل من صح أن يفعل وبعد
وجب كونه مرئياً كما يجب صحة كونه راء . ويجب القاضي أن الشاهد يرى لكونه
مدعياً قادراً قد يخرج من كونه مدعياً وقادر وإن كان مرئياً . وإن صار مرئياً لأنه
في داته جوهر ، وهذا لا يجوز على الله فلا يجب كونه مرئياً

٥ - لعودة إلى معاجم اللغة العربية نجد أن كلاماً من النضر وبسطه والرؤية ورد
تعيينين ليسيين أحدهما مادي تتعلق حاسة بصر ، ولآخر معنوي بمعنى تأمل
ولا اعتقاد

النظر :

ذكر صاحب المسائل أن تعين بطرقت إلى كذا من بصر العين وبطر
لقب ، ويعرب تقول دور آل فلان ، تنظر إلى دور آل فلان . أي تأملها ،
الطر هو الانتظر . وحينما عرص لتدبر الآية « إلى رسم » صره « قبل من احكام »
وأن يكون معنى باطرة في الآية منظرية لأن العرب لا تقول تنظر إلى شيء على
الانتظار

البصر :

يقول صاحب المسائل ، بعد صفة المعنى حسني وبدي في البصر . وقد إن
من أسمائه تعين البصر أي الذي يشاهد الأشياء كلها طهرها وبصفتها
وحاياتها وهو خارجة والصفة هي الحجة والاستبصار في الشيء ، والبصر بعم

فلم يصبر المصرون على التعبير بين لآسن في صرحه العبدية بولي^١

٢ - ب. لقرآن يفرق بين صبر وانظر مما يدل على وجود فرق بينهما . «ابراهيم يطأرون ببيكم وهم لا يصرون» ، فغير عن مقدرة الاصنام للأشياء بالنظر وعن الرؤية التي تقدمها عنها بصبر . بينما استعمل لفظ النظر في قوله «في ربه نظرة» فهل تعيد هذا معنى الرؤية الحقيقية^(٢)

٣ - مير الخزان - من «رؤية والنظر» . «قال رب أني أظن انك قال ذلك من تربي» «لقد رأيتوه وأنتم تطرون» وقد يعنى نظري في معروض تفسير هذه الآية أن يكون النظر هنا يعنى الرؤية وقد يعنى القرب ، لأن الرب لا يرى وهكذا أحرار أهل بيته أن يرون النظر على غير معناه الحقيقي ، فلم يعجب هذا التأويل بالنسبة لله^(٣)

٤ - حين عبر القرآن عن الرؤية بالوجه يعنى أن تدركه لأبصار «لا تدركه لأبصار وهم يدركه لأبصار» فكان أقوى من أي دلتل آخر في موضوع الرؤية وهو واضح في نصها

٥ - ونحن استعمل لفظ الرؤية بالنسبة لله صرح بقوله «من ربه»

أما لأحداث التي حثج بها كل من الفرقتين فلا يصل واحد منها إلى درجة لتأويل ، وإنما هي جملة من أخبار لاخاد التي تعيد عند أصحاب هذه المذهب جميعها بطل لا العلم حتى أن اخوي أحرار أن يصبر الصمخ عنها جميعاً^٤ . وقد رأنا أن تفسيرها بحسب رأي لفائل يعني الرؤية ليس بعدا . بل لعدم أن يكون أقرب إلى حقيقة اللغة وروح الاسلام

وأخيراً لابد من أن أفهام الدس وعقودهم لا يمكن أن تقدم رأيا فاصعا في هذا

(١) القسري ٢٩ ٤

(٢) ونظر القسري ٩ ٩٠

(٣) ونظر القسري حر التامع

(٤) إرشاد ٦

الموضوع . لأنه يتعلق حقيقة الذات لالامية مما لا يعرف منه إلا ما عرفها الله بإنه

إلا أن جد الشاهد بعقلة والسمعية أقرب إلى رأي المعبره لما يؤدي القول برؤية الله من حيث ذلك أنه رؤية فلا بد أنها تنصص خلد . وقد ذهب بعض متأخري إلى أن خلاف من مشي الرؤية وبها خلاف لفظي . وهذا قال محمد عبده . واستمع محمد نجيب^١ . وبني محمد عبده بوجه على أساس تمايز المستدس على سبحانه الرؤية بوجه وإلا كما فيه جسم وبصور وتشمه . وعلى أساس أن من أحد الرؤية لم يقصد بها المعنى المعروف بها . فمن يحد أحد بطرف النبي مسددا عما ترتب على هذا الوجه معروف عند الصبر من خلاف أمر التشريح بحيث قال بأنه بعد عن أن الفرقين لا يختلف إلا في تسمة من علمه الله تعالى في حقه لعباده مؤمنين من الانكشاف لهم . فمحتاجون برة به سمونه عندما صم ورون وفجرو وبذلك سمونه بصار . والواقع أن هذالك فرقا مهما هو كالفرق بين الانكشاف حسي بصري وحالة الانكشاف العقلي . بعد الأشهر هو من النوع لاو وإس فهو من عمل الرؤية البصرية وعند معبره وبأحرار لا شعرة هو من النوع ثاب فهو من قبيل الرؤية القلبية أم العقدة

بهي الحاجة عن الله (الله عي):

لا خلاف بين علماء من أن القوم من الله عي لا يعي . ثاب صفة مودة ، سواء كانت صفة رتبة على ذاته أو كانت حالة له . وبها حصده هي الحاجة عنه ، والله تعالى واجب بوجوده لذاته ، ولا يحتاج في وجوده . لا تصرف في شئ خلقه إلى غيره

وكون الله ع . مرتبطا بكونه قدراً بدهه على من يرى القاصي إذ هو كمن يحتاج لا انتهى كونه قدراً به ته ولا انتهى بالثاني أن نصبح منه جميع المتطلبات فيما م يرل

(١) ص ٢٠٣ شرح امه ند العبدية

(٢) القول بعد في عبد البجد ص ٤٥ طبعه ٣٢٦ القاهرة

ولا يزال ، ونحن نطلق لفظ العي فان نقصه به الله تعالى ، أما إذا حصصنا من المقصود بقولنا انهم المعتبرين ، ولاستعماء معظمه بالنسبة لنا مستحيل اذا ما قد يستعني في حالة عن حادثة ، والفرق بين الشاهد والعائد أن الله تعالى يستحيل كونه محتاجاً لما هو عليه في ذاته ، ولا يجوز حروجه عن هذا حكم^(١)

وقد كان ههنا خلاف بين معرلي بعدد والبصرة في معنى هذه الصفة ، فعند لعدادية أنها تعني الحاجة إلى الخواص وقد انتهوا عالمًا وسمعوا كونه مدركاً ، فاستعني عن الخواص وثبت عياً بذلك بينما أثبت البصريون عنه على لاطلاق ، وفعوا الحاجة عنه إلى الخواص أو غيرها ، وقد عبر القاصي عن ذلك بقوله ودالعكس من ذلك جعلنا حكم كونه عياً فهم انتهوا عياً من حيث م يكن مدركاً ، والبصريون انتهوا عياً من حيث كان مدركاً^(٢)

ب دلالة القاصي على كون الله عياً تتلخص بقوله « إن الله حي ولا يحور عليه حوجه » فأما به حي فقد ذكرناه ، وما دلالة على عدم حور الحاجة عنه فلاها إلى نحو على من حجب عنه الشهوة والنمرة ، والشهوة والسفرة هي التي حور على بمر الزيادة بالمقصود ، والله تعالى يستحيل عيه شهوة والنمرة لا حصص صهيح ، لا احكام ، والله ليس حسماً

وقد تم شيوخ معتزلة انطلاقاً من هذه دلالة ، وهي امتناع النمرة والشهوة عنه تعالى ، وحللتوا في انه لانه على أن الشهوة والنمرة لا تكونان إلا في الاجسام فقال أبو هاشم ب سب سبب نهوة والنمرة بالردة والمقصود الذي هو من حصصنا لاجسام ، أما إذا أدركنا ما تشتهيه بعض صبح الجسم ورد وإذا أدركنا ما نمر عنه ضعف ونقص واعتزص أبو اسحق من عيش تأب أحداً قد تشتهي شيئاً يصير جسمه ونقصه ودالعكس قد يمر من شيء يصري الجسم ويرده ، وثبت كان لأبي هاشم أن يرد على هذه الاعتراض بأن شهوة وبه ١ من هه البوع هه أمران كدس ، إلا أن القاصي رى أن لا اعتماد على

هذه الطريقة لا صبح بسب عمل عنه أبو هاشم وهو أن ر ده الجسم ونقصه ليس بسب الشهوة والنمرة

ويرتضي القاصي لنفسه طريقة أي سحق^(١) وهي صرفه بثبات الأعراض ونقصها ، ومنحصها أنه تعالى لو حارت عليه الشهوة لكان ذلك ، لكونه مشتتاً بده ، أو لصفة من صفاته بذاتية ، أو على وكل ذلك داخل في رأي القاصي ، فيجب أن لا يحور عليه شهوة ، وبالتالي أن يكون عياً لا يحور عنه الحاجة إن امتناع كون الله مشتتاً لذاته منه أنه لو كان كذلك لوجب أن يلجأ إلى حور المشتهات والزيادة فيها إلى ما لا نهاية ، ولو كان ذلك بصفة ذبية أو بمعنى قديم أو محدث لكان معه قدس أو حور حدوث على الله وكلاهما باطل ثم كان يجب أن يكون مشتتاً مد لأب ، وهذه بوجه عدم العام وعمل هذه الطريقة نعم به لا حور ، أن يكون مداً

والذي يجب أن يعرفه المكلف من هذا الوصف أنه تعالى عي هه م بوب ويكون كذلك فيما لا يزال ولا حور ، حروجه عنها عا

بهي القبيح عن الله

هل يحد الله على فعل القبيح لا يحد ، وأدرك كون قد عيه هه بعه م لا يحد ، وما هو معنى الصبح الذي لا يبعده الله ، بعد ؛ ذب هه التساؤلات عند القاصي ومعتزلة عمومياً من خلال حور عديده

١ - أثناء حديث عما يجب أن يعي عنه من صفات الافعال
٢ - وأثناء حديث عن كون الله قادراً ، هه م من كان إثبات هذه الصفة له تعالى أن يكون قادراً على القبح ، ومثل هه السبب عه الحديث عنه في بحث كون الله مريداً وكادراً

٣ - كما ساءب معتزله هذا الموضوع من خلال دراساتهم عن العبد
(١) شرح كصير ٢٦

لاهي لأن من يقتضي العدل أن لا يفعل الله بغير ما يرضى عنه المكسب . ومن هذا كان
 عديم لأطفال وغير مكلف عموداً وسكيت لا يطاق . والالام بلا
 عيب . والتدخل في فعل عباد كلها من القضاة التي ينزله الله عنها

وبدأ كان يصف رسالة يعتمد على أسس بغيره سكيت . ومع أن
 الحديث هـ عن المكلف الحكيم فقد أصبح صريحاً بأن تناول هذا الموضوع
 فيما يجب أن ينفي عنه تعنى من صواب وأوصاف حتى يكتمل صورة المكلف
 في ذهن الباحث

بالفصلي كعادته في عونه جدياً يعرض وجهات نظر مختلفة سواء
 كتب أم أهل الاعتزال أو كتب آراء خصومهم ويعتق عندها ثم سب
 موقفه منها

ولعل حاسب أن نعم بين يدي هذا بحث عريضاً مختصراً لوقوف مفكري
 الإسلام ومداهم حوله

رى لأشاعره خو أن يفعل لله ما يسميه فيجأ وتروا ما يسميه وحاً .
 فعله بعد هو لله رب . وبذلك فلا يصح منه ولا واجب عنه . لأنه هو
 مالك خلقه جعل فيهم ما شاء وحكم ما يشاء فهو أذن خلاص جميعاً في
 ما لم يشأ ذلك منه خو . هو أذنهم حبه م يكن حياً فليصم به
 التصرف على خلاف لاه . والله جل وعز هو الأمر ساهي . فلا أمر ولا
 سبي سوجه به من سواه فكل ما سواه ملك له

وبهذا ما رآه مشايخ ختية بن ما يثرب من أني اعبرله من أن الله
 لا يفعل ما يسميه من قسحاً . وأو فعله لكأن قسحاً منه ولم يجوز عقلاً حديد
 مؤمنين في دار الكافرين في حبه . واعتمدوا في ذلك على قاعدتهم في حكمته

(١) مؤلف ٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤

الاستدلال على أنه يقدر على القبيح .

سندل القاضي على أن الله يقدر على ما وفعه لكأن فيجاً بكثير من الأدلة التي تعود في توقع إلى تصحيح معنى القادر وموضوع قدرته ، وأهم هذه الأدلة هي ' ١

١ - إن القادر على فعل الشيء لا بد من وضعه بقدرة على أن لا يفعله . وبالقدرة على صده ، ولا كان حاله حال مضطر الذي لا يقدر على الانتكاش مما هو مضطر به ، ثم إن القبيح صوب من صروب لأفعال لا يختلف عن الحسن في الحسن . فيجب أن يكون تعالى قادراً على قدر على الواحد والحسن والتهن . لأن صروب لأفعال لا تخص بعض القادرين دون بعض .

٢ - إن لم يمتنع بقدرة القادر هو إحداث الأفعال لا وضعها ، وجوهها . فإذن قدر القادر على إيجاد الفعل على وجه قدر أن يوجد على وجه الآخر لأن هذه الوجوه لا تمنعها من العمل وكونه ممكناً أو مديكاً . ومن الأمثلة على ذلك أن الظلم إنما يقع لتعريفه عن النفع أو دفع ضرر ولاسحقاق . فإذا أحدث المحدث لالم ولم تحصل فيه هذه الوجوه فقد حصل ظمناً . وإذا أحدث هذه لالم مع اجتماع هذه الوجوه كان عدلاً ، وهكذا يقدر القادر على القبيح والحسن لأن الأصل هو الإحسان والإحداث فالحسن نفسه قد يقع فيكون فيجاً . وقد يقع فيكون حسناً .

٣ - إن الله تعالى بوصف بالقدرة على عقاب العاصي مستحق للعقاب وتعالى بالإنابة والعقاب من نوع لالم الذي قد يقع فعنه . ومن معلوم به ذات حرج عن استحسان العقاب . فلا يصح أن تعتبر بوجه مخرجة لله تعالى من القدرة على ما كان قادراً عليه .

٤ - إن الله قادر بنفسه كما ذكر القاضي . وكما يعتقد معزلة جمعاً ولا يجوز أن يكون حكم القادر لنفسه أقل من القادر بقدرة من لم يرد عنه ، والمعروف أن ضعف القادرين ما يقدر على طعم العير ، ولا شك أن لقادر بنفسه وفي ذلك

(١) - لم يمتنع من دفع الباطل إلى الحق . ص ٧٨ والمجلد ١٣٢٦ ٣٤

ومع أن هذه مسألة لا يصح الاستدلال عليها بالسمع لضعف صحته السمع عليها إذ يجب أن نعم أولاً أن الله عدل لا يفعل الظلم والشرور . لا أن القاضي هو قوله تعالى " وما ريتك نظام للعبيد " إن الله لا يظلم مثقال ذرة « ولا يظلم ذلك أحد »

وكل هذه الآيات مما هي هي للقبيح عن الله تعالى وتمدح بعدم انظمن ويعلق القاضي على ذلك بأن التمدح يعني الظلم عن نفس الله يحسن ما كان القادر قادراً عليه ، ولا فما وجه التمدح من المقعد بتركه تسبق الخطايا وهجوه على دور المحذور

شبه النظام وأصحابه في أن الله لا يقدر على القبيح ورد القاضي عليها ' :

١ - قالوا إن القادر على الشيء يجب أن يفعله هو كان الله قادراً على القبيح لوحي أن يوقعه وعن مع القاضي أن هذا لا يجب ، وليس كل من قدر على الشيء يجب أن يوقعه لا محذور . فاحذر مع قدرته على القيام بما يكون قاعداً والله تعالى قادر على أن يقيم القدمة الآن ، ثم د لم نعم لأن م تمتع كونه قادراً عليها

٢ - وقالوا لو كان تعالى قادراً على القبيح فما منكم منه . ودعور به أن يختاره ويؤثره . ويجيب القاضي يؤتمت منه دلالة لعدم وهي أنه عالم بصح كل قبيح واستعدته عنه وحاله في ذلك لا يختلف باختلاف الإزمة والأوقات وليس كذلك حال الواحد من

٣ - ومما قالوه به ما دم الله موصوفاً بأنه عالم بصح القبيح واستعدته عنه فإن ذلك يحسن وصفه بالقدرة عليه من حيث استعدته في ذاته تعالى أن يكون إلا سبب الصفتين وذلك غير واجب أيضاً ويختلف حده من حال ولا يرى القاضي

(١) - أسير بالله في بي بي ٣٤٠ - ص ٨٧

(٢) - أسير بالله في بي بي ٣٤٠ - ص ٨٧ والمجلد ١٣٢٦ ٣٤

في ذلك سبباً لوصفه بعدم القدرة على فعل العظم ، ولا علاقة لكون القادر قادر على الشيء بامتداد الوقت واختلاف حالة المعاني

٤ وقالوا إن كونه قادراً على القبح يقتضي فيه صفة نقص ودم لأنه يوجب جوار وقوعه فيجب بمي كونه قادراً عليه ويرى القاصي أنه ليس في ذلك ما قالوه إذ كل ما فيه وصفه بكونه قادراً ، وإنما يقتضي فيه النقص لإيجاده للقيح واختياره له

الدلالة على أن الله لا يفعل القبيح (١)

مع أنه تعالى قادر على ما هو فعله لكان قبيحاً فإنه لا يفعل ذلك ، وبالدليل عليه أنه عالم بصح القبح وباسمائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبح أصلاً ، فإني يعلم قبح الكذب وأنه عي ، يصدق عنه لا يختار الكذب محال ، وبأن أحرار شيوخ المعترلة صفة واحدة منها حتى لا يفعل القبيح فإن القاصي يحسم اجتماع العلم بالقبح وانعني لأن من جهل قبح الكذب حار أن يختاره ، كما أن من جهل أنه عي عنه واعتقد حاجة الله حار أن يختاره

ويستدل القاصي على ذلك بدشاهد فإن الواحد ما قد استعني بقتضائه منه عن عصب ما العبر لم يعدم على القبيح وهو اعصابت المار إلا أنه يصح أن سكر البعض صفة قدس الشاهد على العائب في هذا موضوع لأن الإنسان لا يفعل القبيح إلا لجهله بصفته وحاجته ولا يختار الحسن إلا لحر منعة أو دفع مضرة ، بينما لا يصح ذلك على الله الذي لا تحور عليه المصالح والمفاسد إلا أن القاصي يرد على ذلك أنه ليس كل أحد الشاهد تعتمد على حب الفع أو دفع المضرة فقد يختار الأسباب الحسن لحسنه وإن كان قابضاً لمنعة ودفع المضرة لا يصحده حتى في عصب الإنسان ، وما دام الأمر كذلك فإن أعمال الله تعالى أخرى أن لا ينطبق عليها هذا القابض فيكون فعله تعالى للمجرد الفعل أو لرفع غيره ، ولا

١ - من عصب ما العبر لم يعدم على القبيح وهو اعصابت المار إلا أنه يصح أن سكر البعض صفة قدس الشاهد على العائب في هذا موضوع لأن الإنسان لا يفعل القبيح إلا لجهله بصفته وحاجته ولا يختار الحسن إلا لحر منعة أو دفع مضرة ، بينما لا يصح ذلك على الله الذي لا تحور عليه المصالح والمفاسد إلا أن القاصي يرد على ذلك أنه ليس كل أحد الشاهد تعتمد على حب الفع أو دفع المضرة فقد يختار الأسباب الحسن لحسنه وإن كان قابضاً لمنعة ودفع المضرة لا يصحده حتى في عصب الإنسان ، وما دام الأمر كذلك فإن أعمال الله تعالى أخرى أن لا ينطبق عليها هذا القابض فيكون فعله تعالى للمجرد الفعل أو لرفع غيره ، ولا

يقر القاصي أن يكون الدليل على عدم فعله تعالى للقبيح بدم عنه لأن الامتناع عن القبح يتعلق بالقبح ذاته لا أن ينتج عنه من دم أو عصب - وفي رأي القاصي أن الله تعالى لو جاز أن يفعل القبيح فليس هناك إلا أحد أمرين أن يفعله ويقبح منه وهو قول المعترلة أو يفعله ويحسن منه وهذا لا يصح

واختيصة أن هالك شيئاً شد منها العصب إلى القبح فإن الله يفعل القبح ، منها ما تشاهده من مرته تعالى لا لام نال من فقد طو ن كل لم قبيح وما دام تعالى يفعل لا لام فقد صح أن يفعل ما يسميه قبيحاً

إن القاصي يرد على هؤلاء بأصول المعترلة التي ترى أن يفعل لا قبيح أو حسن بذاته وهكذا فالألم دا ابن بالعباد أو مخالفتي على سبيل الاعتبار وبشرط يعوض عنه يحسن منه ولا يصح

ومنها أن الله خلق ليس وكثيراً من الأشياء بصفه وهذه ضرور وفادح - إلا أن القاصي لا يرى في حق جسم إنسان وهو الذي حصل من الله شراً ، لأن فاه خلقه ليضعه كما خلق الآخرين وقد يكون أشم مما مع منه من القبح ، وكذلك الحال في كل حي مؤد مع ملاحظة عقوبة العملاء في الآخر منها مع ، لا تقارب ي يصيب المرء من عقاب في الآخر

ومنها أن الله يحب بصور القبيحة ولذلك يصح منه أن يفعل كل ما هو فاح ومنه يعلم - ويحب القاصي أن هذه الصور ليست قبيحة في ذاتها ، بل هي قبيحة في عين الناظر وبجوه ردها فيها - ويحذف فيها عن الآخرين ، فاسودت بسجود من هو من حسنها وإن حار أن يستغفها الآخرين

وتحتم القاصي ذلك بعدد من الأدب التي يمدح الله بها نفسه فهي الظلم عن نفسه لا يكون دليلاً ولكن للاستشهاد بها في هذا الباب ويلاحظ أن هي الفصح والظلم عن الله يعتمد أصلاً على قاعدة المعية الكثيرة وهي القبول ، عند الألهي كما تنص من وجوه كثيرة سطره الشكيب

ود لم يكن بين المسلمين من يسب إلى الله فعل لم يبيح على إخضاعه من الجميع يتفقون على تربيته نعت عن كثر فحشاء أو عديم إلا أن القاضي يدرم صحاح نظرية الكسب بذلك لأنهم يعيدون أن الله يخلق الفعل في الإنسان وما دام في فعله ما هو قسح وظلم فإن الله يفعل القبيح بمقتضى رأيهم هذا وقد تفقد القاضي هذا القبول في أكثر متعلددة

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفريقين لاسلامية ومعكري الاسلام فإن مصدري منهم لم يجدوا فيه شيئاً كبيراً ، وبذلك فقد حكى عن الامام الانصاري انه سئل هل يصح تكفير المعتزة لانهم كفروا عنه لفدرة مصدقه على كل شيء فقال لا لانهم كفروا ، فسئل عن هل النسب هل يصح فوطم بقدرته على كل شيء ، بما فيه فعل القبيح فأجاب لا لانهم عظموه ، وقد علق الزري على ذلك بقوله « ولمعني أن كلا الفريقين ما يطلب إلا اثبات حلال لله وعدو كبريته » ، ولا أن اهل السنة وقع نظرهم على عظمه فقالوا بسعي أن يكون هو الموحد لا سواء والمعتزلة وقع نظرهم على دحضه فقالوا لا يليق بحلال حصونه هذه القسائح (١٤)

بسمي لم يفسح عن الله شغل فعالة جميعاً ، ونوجب أن يكون الله عادلاً لا يفعل البعث ولا يكلف عبداً ما لا يطيق ولا يعذب طغاة المشركين في الآخرة ولا يكلف دون تعرض للثوب ، وقد كيف فلا يكلف حتى يمكن المكلف ودا لم أوجب على نفسه عوص ، وهكذا ولعدد هذه الاماات فاد استخار منها هنا موضوعين بسبب علاقتهما الوثيقة بنظرية التكليف ود ثار حولها من محادلات كثيرة بين المعكرين المسلمين وهذه الموضوعات هما

١ - الله لا يعذب أصحاب المشركين في الآخرة

٢ - الله لا يكلف الناس ما لا يطيقون

لا يصح تعذيب الأطفال في الآخرة :

ذكرنا أن هذا البحث علاقه بالعدل الأخي من جهة وبطريقه التكليف من جهة أخرى ، والمشكلة المعروضة هنا تتخصص فيما يلي : دعوى أن الله تعالى عدب في الدار المستحقين من المكلفين حرراً وعبداً على تركهم ما كتبوا به وفعلهم ما هو عليه ، واصحاب المشركين لم يسعوا حد التكليف مما هو مصرهم ، هل يأخذهم الله بذنوب لم يرتكبوها فعذبهم ، أم أنهم يذنبون بغيره

احصاه مفكر الاسلام فقال لأرقه من الجوارح حكم طغاة مشركين كحكم آتاهم فهم في الدار (١) ، وذهب الأشعري إلى حور أن يعذبهم الله واستدعى على ذلك أن الله يوصل إليهم الآلاء في الدنيا بالأمراض وغيره ، ثم تأثر عدائته ولذلك صرح أن بعض ذلك في الآخرة وحى على مذهب المعتزلة لا يرى لأشعري ما منع من صحته ذلك كما دام قد حاروا بالادلة الأطفال في دنيا بغير آتاهم فلا يجوز له أن يعذبهم في الآخرة لعظمهم فيها (٢) ، ويظهر أن الأشعري حسن ما في نفس هذا الحكم من صعوبة فاد أن يعذب شكنية نظرية التكليف فاد أن لا يطبق توهج ضم نار يوم القدره ثم يؤمر ببالفحاشي ، فاد قبحها دحل الحنة ، ومن أبى دحل الدار (٣) ، وذهب إلى رأي لأشعري هذا صائفة من فسد ، طلق عليهم القاضي اسم « منه محتره » (٤) ، ويقول بعض علماء من سنة ومهم لإمام ذو حليفة إديقاب لا أدري أهم في حجة في الدنيا وفي الدار من الحسن في علم أن الله تعالى لا يعذب أحداً من غير ذنب (٥) وهذا ما تردد به إلى رأي للمعتزلة فقالوا إن طغاة مشركين في الجنة وهم جدم لأهلها

١ - بسم حرم الفصل ٤ ٧٢

(٢) لأبيه لأشعري ٥٠

(٣) مرجع الز ١٠

(٤) س - لا صون

(٥) ح الكلام بسني ٣٩٠ حرم ٤ ٧٢

ما المعتزلة فأنهم لم يجيروا تعديب أحد من غير تكليف واستحقاق ، وقالوا
إن صفات لمشركين محدسون في الجنة

رأي القاصي :

وتابع القاصي رأي المعتزلة ورد على الحجج التي احتج بها المخالفون ممن
يسميهم بالمجبرة وقصد بهم الأشعرية على وجه مخصوص

وقد بدأ حديثه بسناد حقيقة التعذيب ، والتعذيب هو اتصال العذاب إلى
الغير ، والتعذيب هو الضرر المحلص المسحق على طريق الاستحقاق والأهانة ولا
يكون هذا إلا على المكلفين الذين استحقوا العقوبة بمخالفتهم . وبمثل التعذيب
في ذلك مثل الثواب الذي لا يناله إلا المسحقون من المكلفين فكما أن الله لا
ينبئ إلا مسحقاً ، وإن كان له أن يفصل نعمه على من يشاء فإنه لا يعاقب أو
يعذب إلا مسحقاً . وإن كان أن يؤثم غير المسحق لعرض لا اعتبار وشرط
نعوص

ولو عذب الله لأطفال فكان همه طمناً والظلم فبيح لا يجوز على الله وحكمه
في ذلك يسوي مع الناس لأن أحكام الأفعال تختلف تبعاً لاعتبارها

وأي أن مورث ثواب والعقاب تتغير بالسمع فقد سبب القاصي على رأيه
قاعدة سمعية محتججة تدور كلها حول ضرورة تكليف ووضوح أنه لا يصح تعذيب
طفل إلا إذا بلغ مرتبة التكليف . وبذلك له وقدره . وكان بحث يستطيع أن
يسمع ويفهم دعوة رسول . وحيثاً فلا بد من كسب يجدي عليه . وقد
استند به قوله تعالى « وما كنا معدنين حتى نبعث رسولاً » والأطفال لم يبعث الرسل
بهم . وقوله « كل نفس ذائقة الموت » والعطف لم يكن بعد . وقول الرسول
« دفع القوم عن الصبي حتى يسبح » وما دام القلم قد رفع عنه فلا يجوز تعذيبه ،
وروي أن سي حنيفة سئل عن أطفال مشركين قال « لم يعملوا الحسنات فيكونوا
من أهل الجنة » ولم يعملوا السيئات فيكونوا من أهل النار . ولكنهم حدم من

عليه

وهكذا فإن موقف القاصي يتفق تماماً مع موقف المعتزلة والدريدية في تحليد
أطفال المشركين في الجنة ، أما ردوده على من قال يجوز تعذيب أطفال المشركين
جميعاً ما هو مشترك مع ردوده على من قال نسبة ما يسميه قبيحاً إلى الله ومنها ما
يخص بهذا الموضوع . وهذا ما سذكره هنا حشية التكرار والإطالة . وأكثر هذه
الردود مبني على حجج سبق للأشعري أن ذكرها في كتاب اللع ، ويمكن
تحيصها مما يلي

١ - إن الولد بمثابة آخر من ابنه لذلك حسن عذبه بدمه . وحق
أن هذه حجة عريضة ولذلك رد القاصي بأنه لا سكر حدوث مشاركته في الإلم
عند الأب . تألم لأن أو العكس إلا أن هذه المشاركة معدومة لا مادة لهما
كائنات متعارفت ولذلك كان حساسهما متعابراً ابصاراً ، ويصعب إلى ذلك بأنه إذا
صح تعذيب الأطفال في الآخرة عند السب يجب أن يصح مثله في الدنيا فيجسد
الأب بدمه ابنه

٢ - وقال الأشعري أن إبلام الأطفال في النار كتمهيت آبائهم و أشد إبلاماً
ولذلك يحسن لإعطائهم في الآخرة . وحيث القاصي أن هذا قد يكون صحيحاً
إلا أنه لا يخرج عن أنه تعذيب من لا دابة ثم أنه كان يجب أن يصح مثله في
الدنيا ويمكن للقاصي أن يصف ذلك إبلام الأطفال في الدنيا له وجه حسن هو
الاعصار والعوص . وهو حلت إعاطه الآباء في الآخرة بحسن الاعتناء في الدنيا فإن
هو العوص عن الآلام

٣ - وذكر الأشعري وغيره أن الأطفال يؤمرون يوم لقمة ، حسرتهم من
طاع دخول الجنة ومن أنى دخل النار . وهذه الطريقة استبحر له لأنه لا أن
القاصي يجب أن الآخرة ليست دار تكليف . ثم به كان يجب مثله في أطفال
المسلمين لتساوي حالتهم مع حال أطفال المشركين

٤ - وقدوا إن الله علم من حالتهم أنهم إذا بعوا كبروا ولذلك حسن تعذيبهم

إلا أن هذا ينطبق على حال أطفال المسلمين فقد يصحح من حديثهم إذا دعوا فسقوا فكانت بحسب تعديبهم ، بل وأن تقدم عليهم بحدود أيضاً في الدنيا

هـ أما من حكم الأفعال حكم آدابهم في الاسم فصح أن يكون حكمهم كذلك في التعديب فإنه ليس صحيحاً عند القاضي إذ لا توجد حرية منهم وتوجد من آدابهم وأما معهم من نوارث والدهن في مقابر المسلمين فذلك لمجرد التمييز بينهم وبين أطفال المسلمين ، وأما سبهم فليس من قبيل العقوبة وإنما هو امتحان وانتلاء يعوضون عليه أعوصاً عظيمة كالأخبار في الآلام البازلة بهم وفي هذا الرد يسع القاضي أن يطلع مدى في التمسك بنظرية التكليف وعموميتها

٦ - أما الأخبار التي وردت بالنقض فإن القاضي كعادته يخرج من إسنادها أو يعتبرها من أخبار الآحاد التي لا تعد نفعاً ، أو يفسرها تفسيراً لا يتخصص مع نصها ، من هذه الأخبار ما روي أن النبي لما سأله حبيجة عن أفضل لها في جاهلية من « بوشيت أسمعتك صباهم » أصوبهم - في الدار - هذه الخبر خبر آحاد ، ومع فرض صحته ومردد الأطفال هذا سألين لأن العرب نطق لفظ الطعن أحياناً على النافع وتختل نقول الشاعر

عرضت بعبامر وخيل بردي بطفال الخروب مشمرت

ومن هذه الأحاديث « كل مولود يولد على الفطرة فأبوه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » لقد احتجوا به أن الأطفال بالانتساب إلى آبائهم ينصرون يهوداً أو مجوساً أو نصارى ، إلا أن القاضي يرى أنه يؤيد نظريته في عدم تعديب الأطفال أكثر من تأييده آدابهم وحديثه وصحح أن الأفعال على الفطرة التي هي للإسلام وإسلامهم لا يحدروا بواسطة آدابهم فكيف يجوز عذبهم وهم على فطرة السليمة

لا يجوز أن يكلف الله التكليف بما لا يطاق .

يختتم المعتزلة عدة بحوث القدره على الفعل لبيان أنه لا يحسن ورود التكليف بما

لا يطاق . وهذا القول أساس عدهم في توفير عدالة الله وصحة التكليف وامتداع القبح عنه فما دام الله قد أودع في العباد قدرة على الفعل وحددها بإمكانيات وشروط معينة فإن التكليف يجب أن يكون متفقاً مع حقيقة هذه القدرة ومراعياً للشروط التي تعمل بها . وهذا لم ينزه ذلك في التكليف فإن العبد قد كلف ما لا يطاقه . وهذا لا يجوز عن الله وقد عرفت بهذه المشكلة تعوداً لتكليف الكافر بالاعمال

ويتهم المعتزلة لأشاعره والمجبرة بأنهم لا يرون مبعاً من القول بتكليف ما لا يطاق وحتى أنهم إذا لم يصححوا به فإنه يلزمهم عن مذهبهم وأصولهم^(١) لأن العبد عدهم لا يقدر على الفعل حصصه وأنهم يقولون بالإلزام للوجه للفعل والقدرة المقابلة غير المؤثرة فيه . وبوجه ذلك فكان الله هو الذي يوجب الفعل في المكلف وليس المكلف هو الذي يفعل فعله . فما معنى التكليف إذن؟ هذا هو التكليف بما لا يطاق

وحتى أن الأشعري صرح بجواز تكليف ما لا يطاق من حيث العقل لأنه لم يجد في الفعل ما يحسنه . وذهب إلى مثل قوله الإمام الرافعي - ولكنه منع من ذلك بعدم^(٢) . إلا أن العراقي وغيره من متأجري الأشاعرة^(٣) رفضوا لتصريح بذلك^(٤) وأنكر التحريم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان بتكليف بما لا يطاق ورفقوا به ومن تكليف العاجز إذ قاموا بنسخ هذا التكليف لأحير

ومما انكشف من أهل السنة والحديث إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق ومن أنه ليس إلى هذا المذهب من حرم^(٥) والصحابي^(٦) ومشايع المائتة وحقبه

(١) وقد عرفت بذلك ما عرفت من حواشي فصلي في كيف لا يطاق في غير ما حسب أصول القول بتكليف ما لا يطاق وأكد عليه ذلك الفخر المستنير في ١ - ٨٨ والعلم الشاهج ٢٢٤

(٢) لمجد للشرقي ٥ - ٨٧

(٣) لمجد في ٧ - ٥١

(٤) العراقي - مرجع السابق

(٥) من حرم بمصر ٢ - ٢

(٦) ح - ح المجد - الصحابة ٣٨٦

وظهر في العصر الحديث من يدفع عن رأي الأشعري ، ويكر أن يؤدي قوة
 الدالة من تكليف ما لا يطاق . فقد عمد الأستاذ الشيخ مصطفى حري فصلا
 في كتابه « موقف لنشر من أحكام القصد والهدر » . ذكر فيه أن القول بخبر
 على مذهب الأشعري لا يؤدي إلى ذلك . ولملخص كلامه أنه لا يسلم أن يكون
 تكليف العباد - مع أن أمره لتكليفين منه ومشيئاً لهم بسيطة مشيئة - تكليف بما لا
 يطاق . وعمل ذلك أن قيام العباد بتكاليف إنما يقع في أي لأساعرة وحبصومهم
 بمعرفة الله وتأنيده . وهذا الامتنان به . وعرفه يمكن دوماً . وعدم إمكانية تدوينه لا
 يجعل التكليف تكليفاً بما لا يطاق . لأن العبد يمكنه لإسناد العمل بمراده .
 لكنه لا يريد أن يكون هذه العبرة . وهكذا يجب من يكون العمل ممكناً . وهو لا
 يريد . ويقتصر في إرادته إلى العادة لا بعد مجموعاً منه . ولا يكون التكليف فيه
 تكليفاً بما لا يطاق لأنه محذور في عمله وقدر عليه ويمكن عذر إرادته . وهذا في نظره
 كاف في صحة التكليف وسري فيما عداه . أي حد وفق لأستاذ مصطفى حري
 فيما سعى به . أما لا فإننا نسعود في رأي القاضي ومناقشته لآء خصوصاً

يرى القاضي أن كل من كان بمقاربة القدرة للمقدور لها فقد أحرر على الله أن
 يكلف العبد بما لا يطيقه ^(١) . وذلك لأنها تكون حينذاك قدره موحدة أو قدرة لا
 تأثير بالعمل . أي أن العبد كلف ما لا يستطيع فعله . والقاضي يستند على
 أنه لا عقل وسانس بالسمع عليه وذلك قوله تعالى « لا تكلف الله نصراً إلا
 وسعي » ^(٢)

ودليل القاضي الرئيسي على رأيه أنه لا حد في أن قدره صالحة على الصديق
 ولو كانت مقاربه للمقدور أي للعمل بوجوب أن يوجد وجودها بعداً معاً فحصى
 في الكافر ، وقد كلف الإيمان الكفر والإيمان ، في وقت واحد . ويد أنكر أن

(١) موقف البشر ٢

(٢) وذلك لأن أحد من العديد من قوم لا يجوز أن يكون محدث سيرة من به محدث ، على
 عهده

(٣) وأما في طريق اثر في هو ذلك في التفسير الكبير ١٥

تكون القدرة صالحة للصد . فإن ذلك ختم أن يكون تكليف الكافر ولا يجد تكليفاً
 بما لا يطاق لأنه لا يقدر إلا على الكفر وقد فعله

وهنا قد يتعرض البعض بأن التكليف بما لا يطاق ليس فيجاء لأنه لا شيء يجمع
 معقلاً . يجب القاضي بوجوب قدس العائد على الشاهد . وهو أنصار نصراً في
 أنفسه . وجود أن يعلم ضرورة فإنه لا يصح أن يكلف الأعمى منه . يصح
 أو المصمم ، ثم يعلم أن قبحه ليس ، لا لأنه أمر بما لا يطاق . وهذا الحكم لا
 يختلف بخلاف للعائد في قبح من شاهد فإنه يجب أن يصح من العائد نصراً
 إن أهم ما يخرج به من أحاط التكليف بما لا يطاق وذلك تعالى بملائكة
 « استوفى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » وهو يعلم أنهم لا يستطيعون ذلك ولذلك
 فإنهم أحذروا « سبحانه لا علم لنا إلا ما علمه » فالله قد حرر أن يكلف الله
 الملائكة ما لا يطيقون ^(١)

وقد تعرض القاضي هذه الآية بالتفصيل في مشتمله لقرآن وتشر به القرآن وتشرح
 الأصوب ومنحصر من التكليف

ويكرر أن يحرر رده على احتجاج به . أن ظاهر الآية لا يدل على ما
 يريد به لأنه علق على الإنشاء من حمله منهم بشرط أن يكونوا صادقين . ولم ينب
 العلم بذلك قط . مما كان معناه بشرط أن لا تد من كمال وجده الله بشرط
 فيه وإلا كان التكليف رتباً ^(٢) . ثم إن من المعلوم من حكمة القرآن أن الله تعالى
 لم يرد طلبه هذا تكليف الملائكة على الجمعية وهي هو غرض وتقرر وإنسان
 لعجزهم ، وصيغة الأمر لا يراد بها الأمر دائماً . ثم أن قوله تعالى هذا الملائكة بعد
 أن عدم آدم - لأسماء كلف ، إنما يقصد به حمله معجزة لآدم ودلاله على ثبوته
 باختصاصه بمعرفة الأسماء كلها وهو ما لم يعرفه الملائكة ^(٣)

(١) الجمع للأشعري ٦٨ التمهيد لبيان قلاوي ٢٩٤

(٢) فتشابه ٣٢ ط

(٣) تزييه القرآن ١٧

وقد استعرب القاصي ما عمد به من الحاربه من التعبير عن تكليف العاقر
وتكليف الكافر بالايحسان وفولم يفتح الأور وحسن الأخير « فلا سبب يدعو إلى
التفرقة بينهما من حيث التكليف وكلاهما لا يقدر على الفعل وكل ما عجز بهما
بعدم القدرة في العاقر في من حين غيره بينما بعدمها في الكافر هي من فعل
نفسه « (١) ولا يرى القاصي فرقاً بين أن يفقد المرء القدرة على الفعل بغيره أو
بنفسه مما دام لا يقدر على الفعل فإنه لا يحسن تكليفه به مثله في ذلك مثل من
عدم راحته به لا يحسن تكليفه بالقيام بسوء كان فقد رجله من جهة أو من
جهة غيره

وقد تدع القاصي مناقشته بمحصل طويل يمكن العودة إليه في محله إلا أن
يريد أن يوضح هذا أن القاصي ينجح كثيراً على مع مثل هذا التكليف لأنه يتعارض
مع راحته « مع الأساس الذي تقوم عليه نظريته من أن التكليف لا يتم إلا بعد
الإحسان والإفاد والإحسان والتمسك به « راحته العلة بالمعنى وغيره

وأمم محاولة الأستاذ صدي لإيجاد موقف الأشعره فقد كان هذا، تكليف كثير
لأن معونه لله بمكان على إيمانهم هي بمثابة الألفاظ التي مدحها الله لعباده كما
يتمتعهم سائر النعم الأخرى . كالمكين والإعلام والافقه وسحبية من دواع
كوسمه لتسهيل هذه العباد ما طلب إليه من أنواع لتكليف

وأم أن لإرادته الموجهة كحد كفاية بسبب إمكان الفعل في بعد وفي
تكليفه لا لا يطاق فيها لا يخرج عن خبر . ولا تؤدي إلى ما يراد أصلاً وهو
الإيجاد عن أن نفس لإرادته لأشعة مبدرة بعد على فعله . بل إن هذا القول يجمع
هذا هو أعظم من ذلك وهو الإيجاب على الله أن يفعل ما يريد العباد ما دام يقدر
أن العبد إذا عزم « وإرادته أكدته فإن الله خلق الفعل فيه

الفصل الثالث المكلف الإنسان البحث الأول

تحديد صفة المكلف والشروط التي تخصها

إن أصفاء المكلفين لدى القاصي وعبره من مفكري الاسلام تشمل ساس
ولملائكة والجن، ودليل ذلك عدمهم جميعاً «سمع وإنما تقتصر القاصي على ذكر
المكلف من الناس، لأنه يعني عن ذكر الآخرين بسبب تشابه شروط التكليف (١)
والشروط التي يصحبها القاصي والمعره عموماً للمكلف لا تختلف كثيراً عن
الشروط التي يصحبها سائر رجات العقائد الإسلامية إلا أن ماهية هذه شروط
تختلف لدى كل مفكر عن المفكر الآخر فهذا اشترطوا لعقل كان له عند القاصي
وظيفة خاصة ، وإذا عقوا على شرط القدرة اختلفوا في طبعه لأعمد التي
تستطيع أداءها

وقد اشترط القاصي في المكلف شروط ثلاثة تستهدف تمكين المكلف من فعل
ما كلف به ، وهذه الشروط هي

١ - القدرة على فعل ما كلف به أو تركه . فإذا زالت قدرته زال التكليف .
وبما اشترط القاصي القدرة لأن لأفعل عنده وشهد بحتره من مقلوبات العباد .
ويمكن عسر الإرادة والكرهية مما لا بد من وجوده لعدم استطاعة العبد . لأن الفعل
لدى يكون بالقدرة بعد الإرادة المتضمنة بالدواعي والضرارف ، وإذا كانت لفصبة

(١) المجلد ٢ ٢٤٨

(١) المجلد ٢ ٧٨

متعلقة بدواعي والصورف فيجب أن تكون لدى الإنسان شبهة القبح والعره عن الحسن ، كيما تلت المشقة التي هي من شروط تعرض للثواب

ولا تكون القدرة قدرة على الفعل حقا ، إلا إذا رالت أنواع عن مكلف وأنواع عن الأفعال على أشكال . فمنها ما يصاد للفعل على وجه لا يصح منه دفعه ، وهو مع الحقيقي . وقد يكون اسم تعقد العلم الذي لا بد منه في إيقاع الفعل على وجه دون وجه . ومن أشكال اسم تعجز الذي قد يطرأ على المكلف فيسمى أو يربو وحتى يكتمل عمل القدرة والتمكين يجب روي لإحاء ، وهذا ضروري لإثبات تردد الدواعي والصورف وإثبات الإحيزر الذي هو شرط الفعل والإحاء ، ما أن يكون بالمع والخصوه عدم بين المكلف وبين قدرته . أو يكون بأن يستعي المكلف عن التفيح استثناء مطلقا لأنه لا يحذف حديث عن حال امتحان في فعل الحسن^(١)

الحذف شيوع المعتزلة فيما يتعلق بصحة تكليف المسيحي عن القبح فلم يعتبره أبو علي مخرقة منجأ وذلك لم يفسح عنه لتكليف مع وجوده . أما القاضي وأبو هاشم فعدهما أن الاستغناء عن القبح بالحسن معتزلة لإحاء ، لا ما حصل بصفة الإحاء عندهما يكون في حكم الممنوع من خلاف ما يحاوله . وكذلك في هذه الحالة . وإنما اعتبره كذلك لارتفاع المشقة التي لا بد منها في التكليف

٢ وجود الآلات التي يحتاج إليها المكلف للفعل وبعد هذا الشرط من كدب لغره ويعتق بها . ويعتبر وجود آله من باب إراحة العلة ، وحصول المكلف على الآلات يتم بإحدى طريقتين . إما أن تخلق له ، إذ لم يكن هناك سبيل للعبد لتحصيلها . أو أن تمكنه الله من الحصول عليها . ويشترط في هذه الحالة أن يكون للمكلف نوع من الصلاح في تحصيله بالآلة . فإذا استوى بين الله أو وجهها ، منحه الله إياها ، ويعبر هذا منتهى الدقة في التقيد بنظرية التكليف ، وإذا كان الأمر مشروطا بوجود آلة لم يتم التكليف إلا إذا حصل وجوده ، كقولك لآخر رم إذا وجدت فوسا .^(٢)

(١) مبحث ٢ ٢٨٣
(٢) مبحث ٢ ٢٥٧ ب

٣ أن يكون المكلف عاددا كما كف نه أو متمكنا من عدم نه ، يستطيع الفعل أو الترك ، وإذا كدت العلوم تنقسم إلى ضرورية واستدلانية . فإن الله تعالى هو الذي يحنق في المكلف العلوم بضرورية ، ويعني بها ابتدائية العقيدة وأصول الأخلاق ، كقبح التبيع وحسن الحسن ، وهذا ما يطبق عليه القاضي سم كمال بفعل أما العلوم المكتسبة فقد أوجب الله على نفسه أن يصب الأداة عليها ، وهكذا تنها للمكلف جمع وسائل اكتساب المعرفة عندما يباح به بنظر فهم بعد أن عرف بكمال عقده مخلوق له من الله بروم بنظر بحيث يصور والقبح

إن المكلف آنذاك يستطيع أن يحصل جملة المعارف وهي بعدم بالأفعل التي كلف بها وبصفاها وتلوجه بي معها تقع ، والعلم بالمكلف وصمدته وحكمه ، ونعم بما يستحقه المكلف بالأفعل التي كلف بها من منافع ومضار . ه فجملة العلوم بوحدة على المكلف تتخصص به بعضها بالضرورة . وبعضها الآخر بالطور والاستلاب ، ومن هنا لم يصح تكليف لأطفال ولا أحيوانات ، لأنه لم يكتمل لديه العقل الصالح للتكليف^(١)

وهنا قد يتساءل مرة . ألا يجب أن يشترط صحة لتكليف فرب المكلف خاصة وأن في التكليف مشقة . وبعداً عما شوبه النفس وقا بما يخره . ما القاضي لا يعتبر قبول المكلف شرط لصحة التكليف . فهو د المكلف تكلف أو قبله ، أو أساء لإحيزر في بعض ، فإن لتكليف واقع . وذلك لأن ثلوث باقي يعرض لمكلف له بالتكليف يقع من انعطمة بحث لا يمكن أن تصور لمرة من عقل أن يردده .

كذلك لا يشترط القاضي اللطف ، فقد بعدم الله من حال المكلف أنه لا لطف له ، وإن كان من المعلوم أن الله يفعل للطف بمن يعلم أن فيه صلاحا له . إلا أنه لا يجري مجرى القدرة والتمكين « بوجوب هذه الأمور في المكلفين جميعا

(١) وقد رد القاضي من استدلال عن تكليف أحيوانات بآله « وبما من دية في أصل لا أهم شكهم » بأن مقصود بالهم ليس من ثوب حيوان . ه العذر ٩٥ د والله به ٩ . وعاد في المحيط بقرآن ه عدم في آخره ٢ ٣ ٥ ب

فإذا ما تكملت هذه شروط في لإنسان كان لا بد أن يكلف وإلا كان عبثاً منه أن يحقّه كذلك ولا تكليف ، ثم إن في حلقه على هذه الصورة مع بعدم التكليف إغراء به بالتفريط ، بعد أن حقق به شهوة فصبح وأعلمه نفسه والمرة عن الحسن وأعلمه بوجوبه ، فصار امتناعه عن الفصح مع شهوة شاقا فكان لا بد أن يمرضه للنفع

ولكن ألا ينقص هذا أحد أصول معتزة البصره ومهم القاضي بأن التكليف تفصل لا واجب على الله فقد تعرض لقاضي هذا الموضوع ، وأشار إلى أن هذا لا يعني أن التكليف تفصل من حيث أن الله يجوز به أن لا يكلف المرء بأن لا يعمل على هذه الأوصاف ، ومن حيث أنه أصبح له أن يعمل بهذه الشروط ، كأن يخرج بمأكل من صفته لمكلف فلا يكلفه (٢) ويتكلف به لا يجب الله ، وإن كان لا بد من حصوله إذا تكملت هذه الشروط ، وقد أوضح من متوهم — تلمذ القاضي — لفرق بين هذين الحدين على النحو التالي في الحالة الأولى يصرف لدم في أنه تعالى لم يفعل الواجب عليه ، وفي حالة الثانية يصرف لدم إلى أنه تعالى جعل لمكلف على هذه الشروط ولم يكفه (٣)

وبما كنا قد تناولنا موضوع المعرفة التي يجب أن يحصلها المكلف كشرط لتكليفه أثناء حديث عن الإعلام ، كانت الآلات التي بشرطها القاضي لكامل القدرة يعني الآلات الحسية وهي في بحوث التشريح أقرب ، فإن سبهم في هذا المعنى معروفة ماهية الإنسان واستطاعته على الفعل والشروط التي لا يستطيع أن يعمل بدونها من قدرة وإرادة ولطف وهي — مع بيان رأي القاضي في الصلة التي تربط بين الإرادة والقدرة الإلهيتين — وبين الاستطاعة لإنسانه ، وما ترتب على ذلك من بحوث في حرية الاختيار ، وخلق الأفعال ، والقضاء والعذر

(١) بحيد ٢ ١٢٦

(٢) لمجد ٢ ٢٨٢

(٣) لمجد ٢ ٢٨٢

البحث الثاني حقيقته الإنسان

إن الإنسان هو الهدف الذي تتوجه إليه التكليف ، والمحرك الذي تدور حوله معظم نظريات الكلاسيين والفلاسفة ، لئلا كان لا بد من بيان موقف القاضي من الآراء المختلفة التي قبلت حول هذا الموضوع

وأظهر أن لنا أن نتساءل مع القاضي ، هل الإنسان مجرد هذا البدن الحسي الذي نشاهده ونحسه ولا شيء وراءه ، أم أن حقيقته شيء آخر وهذا شيء نشاهده وعاء أو محل للتدبير والتصرف أم أن الإنسان أحياناً لا هذا ولا ذلك وإنما هو شيء مؤلف منهما ؟

وإذا كان الإنسان مؤلفاً من عنصرين فهل كلا عنصرين ماديين أم أن أحدهما مادي والآخر روحي ؟ ثم كيف تتم الصلة بينهما ؟ وهل هذه الصلة عرضية لا اختلاف جوهرية ، أم أنها صفة حقيقية لكونهما معاً بولعب موجوداً واحداً ؟ خضعت إجابات الفلاسفة والكلاسيين على هذه التساؤلات ، وكان كل رأي سيم نطاق الفلسفة العامة للمعكر وطرته إلى الوجود والإنسان

وقد ورد في القرآن وسنة أئمة متعددة للدلالة على معنى لإنسان ، وورد فيهم أسماء لأشخاص معينين كالأنبياء وغيرهم ، كما احتويا على تعبيرات تشير إلى

تركيب الإنسان ، وإلى نفس القلب والعقل . من حيث هي تتعلق بالوجود ومعرفة الإنسانية . وقد سمحت هذه الآيات لوجهات نظر متعددة حول طبيعة الإنسان مما تعرض له بالتفصيل في كتابنا (الدراسات النفسية عند المسلمين) ، لذا فإن لنا فصل في الحديث عنها مكتتبين بالإشارة إلى أهم الاتجاهات التي كانت سائدة بين متكلميهم وموقف القضي منها .

فمن مفكري الإسلام - ومنهم القضي - من ذهب إلى أن الإنسان ليس إلا هذا الجسد لشاهد المحسوس المادي بنية مخصوصه ، أي على هذه الصورة التي نراها عليها

ومنهم من ذهب إلى أن حقيقته ليست هذا بجسد بل هي جوهر آخر مادي أو روحي . قال بنظم موافقا للفلاسفة الطبيعيين ، إن جوهره مادي ، وذهب معمر متفقا مع الفلاسفة الروحية التي يتزعمها أفلاطون إلى أن جوهره روحي

ومال بعض إلى اعتبار الإنسان كائناً مركباً من هذين الجوهرين الجسم والروح أو النفس - ثم حنطوا في تحديد الصلة بين هذين العنصرين ، وذهب معظم المعتزلة ومنهم أدواهلين إلى اعتبار هذه الصلة عرضية بسبب اختلاف جوهرين ، متفقين في ذلك مع بعض فلاسفة الإسلام وبنوان ، وقال بعضهم إن الصلة بينهما حقيقية ، أي إلهما معاً يؤلفان الإنسان كما نذكره ولا انفصال بينهما ، وهذا القول يتفق مع رأي أرسطو في الإنسان

ولئن اقتصرت هذه الآراء أو امتدت عن نظريات سابقة في الفلسفة اليونانية وغيرها ، فليس معنى ذلك أن مكلمي الإسلام أخذوا ذلك عن هؤلاء ، لأنه يمكن أن يرجع وجهات نظرهم مختلفة إلى أصول إسلامية من القرآن أو السنة ، وقد يكون أثر بنوامين ظاهراً في صياغة الآراء وتصميمها مما نلاحظه مثلاً في جميع الآراء التي سجدوا نحو معبد مادياً أو روحياً (١)

وسعرض فيما يلي لتعريف القضي للإنسان ، ورأيه في حقيقة تكوينه

(١) الدراسات النفسية عند المسلمين ٨

حد الإنسان وماهيته :

في رأي أبي الحسن ن لفظ الإنسان أوضح من أي تحديد له ، لأنه يعرف بالضرورة وبالإشارة إليه ، وقد حذره بما ياسب رأيه هذا فقال : « إن الإنسان هو الحملة التي يشهد لا أنه شيء خارج عنها أو شيء بداخلها ، وأوضح دليل عليه هو الإشارة إلى هذه السمة المحصورة » .^(١) ويمكن تلخيص أدلة القضي على أن الإنسان ليس إلا هذه حملة المشاهدة بما يلي :

١ - الإنسان يعرف نفسه مفكراً ومعتقد وقادراً ، وهذه الصفات تثبت هذه الحملة خية للمشاهدة من الإنسان ولا ضرورة لافتراض جوهر آخر وراءها

٢ - إن الإنسان مكلف ، ومكلف لا بد أن يكون قادراً على ما كلف به ، والقادر لا بد من كونه حياً ، وحكم لقادر صحة حملة الحية . ولا يشت ذلك إلا في هذه الحملة ، فالتكليف موجه إليها ، ولم يخاص الله بالتكليف جوهر آخر غير هذه حملة المحصورة

٣ - إن التكليف يترتب عليه أمر وهي وسخماي للمدح والندم والثواب والعقاب . وكل هذه الأمور توجه إلى حملة الكائن الإنساني ، ولو كان الإنسان غيرها لوجب توقف العلم بثبات أحكام التكليف على العلم بما تقوم به بعض من النفس وغيرها ، ولا شيء من ذلك

٤ - لو كان هناك ما يرجع إليه لتحديد معنى الإنسان غير هذه حملة المشاهدة لكان هذا الأمر متصلاً عن الإنسان . أو متصلاً به بامجاورة أو انداخلة أو على الحلول ، وكل هذه احتمالات لا صحة لها عند القضي ، ولذلك فليس يشت إلا هذه الحملة

٥ - وأخيراً فإن السمع يدل على ذلك ، والله تعالى يقول في الإنسان « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من صين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا

(١) المحيط ٢ ١٢٥٠

الصفة صفة . « وهكذا فالإنسان كما توضح هذه الآية ليس إلا ما يتردد بين هذه الأخوات من كونه علة أو مصعة أو عظما وكل ذلك لا يريد على هذه الحملة المشاهدة

وهو يعني أن القاضي في هذا الموضوع مادي لا يثبت شيئا آخر خلاف الجسم الإنساني بتركيبه الخاص ، ولفظ النفس في رأيه لا يعني أكثر من الإشارة إلى الإنسان ، فهو لا شبهها جسما لطيفا كما فعل النظم وغيره ، ولا يعرف جوهر روحيا كما فعل العراقيين وعظم فلاسفة الإسلام ، أما الروح فهي النفس والريح ، وهي لا تدخل في تحديد معنى حيي ، مشها في ذلك مثل السم في أن الحياة تحتاج إليه ومع ذلك فإنه لا يعد من حملة عناصر التي تحدد مفهوم الكائن حيي^(١) وحتى يكتسب تحديد معنى الإنسان لا بد في رأي القاضي من أن يذكر أنه مركب من بنية مخصوصة ، خلافا لما ذهب إليه أبو علي من الاكتفاء بانفوت بوجود البنية عامة ، وعن ذلك فلا يصح بحديثه بمجرد قولنا أن الإنسان هو النطق الحيي المذنب ، لأنه لو حقق الله حيوب عن بنية الخلود وأكن عقله لا سمي إنسانا ، ثم إن من والملائكة ينطق عندها أوصاف الحياة والنطق وديوت ولا تعد بشرأ ، لأنها م تن البنية المحصورة التي عليها الإنسان

ذكر آراء الكلاميين ورد القاضي عليها :

ذكر القاضي عن نظام أنه كان يقول بأن الإنسان هو الروح ، وهي مكونة من أجسام بسيطة قد شذبت حسب مشادة الملاحظة ، فهي ليست عرضا لأن الأعراس حسب أصوله لا تصح ، لا على الحركات وهذه الروح هي حياة نفسها .

وذكر شارح المواقف قول النظام هذا على صورة أخرى نقلا عن الشهرستاني فقال « ومن ما نسميه أد أو نفسي هو عدد النظام أجسام لطيفة سرية في البدن سريان ماء يورث في الورد نافعة من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل

(١) لمي ١ ٩٣ ٩٤ ، مجلد ٢ ٢٤٦

حتى إذا قطع عصب من أعضاء البدن ، نقبض ما فيه من تلك الأجزاء على سائر الأعضاء »

وذكر القاضي القول نفسه عن أبي بكر الأحمدي « إن الإنسان جسم رقيق يساب في هذا الكثيف ويتشكل شكله حتى في كل عصب من أعضائه شيء ما قد جعله إنسانا ، فإذا قطع عصب من أعضائه تقلص عنه ما فيه فلا بد متع لتقلص مات »^(٢)

والنظام كما يرى يعد بروح عصبه ماديا معابرا لعصر الجسم ، وهذا قريب من مذهب أهل النيرة - ديموقريطس ، يوقينوس ، وأنتقورس ، القائمين بمادة النفس^(٣) ، وإن كان يعتمد على المصدر الإسلامي من وجه آخر عن اعتبار القرآن بغير في التعبير بين الروح والنفس والجسم ، وهذا القرب من مذهب أهل النيرة هو الذي جعل الشهرستاني يسب أي نظام إلى الفلاسفة الطبيعيين من لكون^(٤) ، إلا أن النظام في الحقيقة كان أقرب إلى بروفيين في أن لنفس أجسام لطيفة سرية في البدن وأقرب إلى أفلاطون في الصلة العروية مع الجسم . وقد أضاف القاضي إلى تهمة الشهرستاني تهمة أخرى هي أن مذهبه من حيث جعل جملة الإنسان في حكم القلوب هذه الروح البسيطة يشبه مذهب القائلين ، وناسح دولا أنه لم يجر انتقال الروح في الأجسام . لكن مهمة القاضي هذه تتحق معظم الإسلاميين وخاصة لقائلين بتغير الروح عن الجسم على أساس أن الروح جوهر خاص يشكل قابلا للبدن ، ولا تتحق به .

يسب القاضي قول النظام بأنه لا محال لإنسان الروح أمرا مخالفا لهذه الحياة التي تحل الحملة ليس على أنها جسم بل على أنها عرض ومعنى توجد بوجوده ، وشهته على ما يرى « حصلت من أنه رأى أن الحي لا يبقى حيا . إلا بعد ثبات لروح فيه نفس

(١) انظر مثل والنحل ١ ٥٥ ، والقرى ببر القرى ١١٩

(٢) أي القاضي في لسان أنظر المجيد ٢ ٧٥٢ ، شي ١ ٩٨

(٣) بدر ٣ ٧٨ ٧٩

أن الإنسان هو ذلك بعينه ، وفي رأي القاصي أن هذا لا يعد دليلاً على وجود الروح لأن الإنسان لا يبقى حين بعد فصل الرأس وعبره . وليس ذلك مما يختص به الروح بالإضافة إلى أن الذي يحس ويشعر هو الحمة نفسها وليس الروح السبب الذي يشته النظام . يدل على ذلك أن الحواس قد وجدت في تدرك المدركات بها . وبو كان الإنسان هو الروح والشخص مجرد قالب وهيكلي لوجع أن لا يؤثر في الإدراك فساد الحواس .^١

أما نسبة لا يفتدليل فيظهر أن القاصي لم يجد ضرورة الرد عليه لأنه أقرب إلى رأيه . وتحمل قول الخلاف في إنسان «إنه هذا الجسم الظاهر المرئي لا أكل الشارب وحياته غيره» إلا أن الخلاف بينهما أنه على ما روى أبو القاسم سحبي عنه يرى أن الحياة ممكن أن تكون عرص أو جسمًا ، بينما لا يرى القاصي في الحياة إلا أنها عرص . إن أنا أهتدبل بفارب في قوله هذا ، فربما لأطباء من اليونانيين وخاصة جالينوس يري أن الحياة ليست أكثر من تناسق مختلف أجزاء الجسم .

و يرى القاصي أن بشر من المعتز كان يقول «إن الإنسان هو مجموع هذا الجسم الظاهر وما فيه من الروح أو عبارة أخرى أن البدن هو حي والروح والروح هي حية» . فإن المعتز دل بغيره من عنصري جسم والروح إلا أنه لا يحدهم مستقيين ولا يحسن الصلة بينهما صلة عرصه بل هي صلة جهرية وثقة أقرب من قول أرسطو بالصلة بين نفس والجسم أو الصورة والمادة . وقد حكى قارب من هذا القول عن هشام بن الحكم غير أن الفرق بينهما أن بشرًا جعل الجسم والروح حين يعملان معاً . كما يرى هشام أن الجسم موت وأن الروح وحده هو المدرك الحي .

ومن رأي القاصي أن شبهة بشر وهشام ومن تابعهما أسلم رأوا أنه لا يتم كون الإنسان حي إلا بعصر من جمعوا بينهما ، وقد سبق للقاصي أن أوضح أنه ليس من الضروري أن يعد في جملة حي كل ما لا يتم معنى الحي إلا به . وقد وجه لأصحاب

() معي ١٩٨ ب

هذا رأي انتقادات متعددة . أم هشام بن الحكم فيبرمه حسب نظريته في أن الجسم موت أن لا يصبح إدراك المدركات بهذه الحواس . وأما ابن المعتز فإنه يفرقه وجوب وقوع بعض من كل من الجسم والروح لأشياء حاد متجاوران أي أن الفعل يقع من قادرين لكل منهما داع وقصد ولا يصح على مذهب القاصي أن يوجد المقدور من قادرين .

وقد استند القاصي ثلاثة آراء منشأة هي .

١ - قول القوطي بأن الإنسان هو الروح ، وأنه جزء لا يتجزأ . محله القلب .
٢ - قول معتز بأن الإنسان هو روح . وأنه عين لا يتقسم ولا يوصف بحركة أو سكوت أو ما يوصف به الجسم عموماً ، وأنه لا يحتاج إلى مكان . وأنه يدور هذا البدن .

٣ - رأي الأسواري وهو مشابه للرأي الثاني في أن الإنسان هو الروح . وأن محله القلب ، وأنه لا يدخل تحت إدراك ، أو أنه عين لا يتقسم ولا يوصف بصفات لأجسام . وقد يجعله حرراً لا يتجزأ ويجعل له مكاناً معين هو القلب .

ورد القاصي على هؤلاء جميعاً يعتمد على مشكلة العلاقة بين هذا الجوهرين المتميزين بغير كمالاً ، إذ أن التعلق في رأيه إما أن يكون الحصول وهو حال الأعرص ، أو يكون بالمجودة وهو حال خواهر ، أو يكون بالقدره على التدبير وأن لم يحه التثنية وهذا مما يختص به الله تعالى وحده .

إن أصل شبهة القاصي ما لاحظته من اختصاص الإرادة بالقلب . فقل أن الحي فريد هو معنى في القلب ، ولا يرى القاصي صحة هذا التعلق من الروح بالجسم ولو كان هذا الروح حرراً لا يتجزأ ، بالإضافة إلى أن عصار القلب هو

() جود ٥٥ ٨٦

المصرف بالجملة ، الإنسان يقتضي صحته أن يبتدىء الشعور والاحساس في أطراف هذه الجملة وأن تحصل الحركات فيها . وعثل ذلك رد على قول لاسوري . ولانعم ما هو الخطر في صحة أن يحصل الإحساس في أطراف الجسم ، ^(١) إذ لا يجتمع أن يكون التنبيه في الأطراف والأمر بالرد عليه من المركز العصبي

وقد حثف الله ضحي مع معمر نذري كان أقرب إلى رأي فلاسفة لإسلام في روية النفس في صحة أن يكون الروح خارج الجسم ويقوم بتدبيره ، وبني رده على أمرين أولهما أن مثل هذا التدبير مما يختص به الله إذ هو الوحيد الذي يصح منه تصرّف دون أن يحل فيه ، وسبب ذلك أنه قادر لدائه يحور منه اخترع الأفعال في المحال ، ليس وإنسان كذلك ، والذي أنه لا يمكن أن تتصور أعرافه لا نفس في محال ، وهذا يعتمد كما ترى على قومه بأن الحياة عرض ، وأن العرض لا يوجد منفصلاً عن الجسم ^(٢)

البحث الثالث القدرة

ذكرنا أن أهم شرط من شروط المكلف أن يكون ممكناً من فعله قادر عليه مستطيعاً ، على الوجه الصحيح ، ولا تكون هذه الاستطاعة إلا بالقدر والإرادة . ولا كانت القدرة على الفعل هي الأساس الأول لأنعدامها مع حصول الإرادة لا يوجد الفعل ، لذلك قلنا بحث القدرة على أن نشعر بتحديث عن الإرادة وكون الإنسان قادراً على فعله أو عدم قدرته ، وكونه قادراً . قدره أو قادراً بمعنى أنه صحيح الجسم ، وكون القدرة متقدمة على الفعل أو مقدرة له ، مؤثره فيه أو غير مؤثره ، كل هذه الموضوعات كانت مدار نقاش شديد بين الفرق الإسلامية المختلفة بصلتها بالقدرة الإلهية من ناحية ، وبالعدل الإلهي . ونظريّة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب أو المدح والندم من ناحية أخرى

وكان اختلاف الإسلاميين أساساً بين اتجاهين أحدهما سادي بقدرة الإنسان على فعله أي بقدرة متقدمة صالحة للضدين دون أن يرى في ذلك نقصاً بقدرة الله أو تقديلاً لأثرها ، لأنه هو الذي منح الإنسان هذه قدرته . ويتزعم المعتزلة هذا الاتجاه . والثاني يقول بأن الإنسان لا يقدر على فعله وإنما هو مجرد محل بالقدرة الإلهية . ويتزعم هذا الاتجاه جهنم بن صموال .

(١) يعني القاصي عن القدرة أسماء مجسمة ، هي القوة والاستطاعة والقدرة ، لا أنه لم يجر إطلاق مصدق القدرة على القدرة الإلهية لأنها تنصص بشيء

(١) لمي ١٢ ١٩٨

(٢) لمي ١١ ١٨٧

هم يقول من المعترضة بأن القادر هو محل القدرة أم صحة كون القدرة متعلقة
بجملة شيء لا تأجره معينة منه فترجع إلى ما يلي

١ - صحة الفعل من الإنسان أو شيء عموماً هي الطريق الذي يشتبه
كونه قادر ، وهذا الحكم يرجع إلى جملة الشيء دون الأجزاء والأعضاء ، فيجب أن
يكون استحصان هذه بضعة جملة شيء كونه

٢ - إن القادر يتعلق به الدواعي التي تدفعه إلى الفعل ، والدواعي لا تختص
إلا بالجملة

وكذا لا نستطيع أن نقول إن عام محل العلم وإلا لم يصح منه الفعل المحكم ،
كذلك لا يجوز أن نقول إن القادر محل القدرة .

ولكن ما هي القدرة . أم هي مجرد الصحة أم هي الطمانعة أم هي حياة ، أم أم أمر
آخر وراء ذلك ؟ خلف مشايخ المعركة في هذا ، ذهب بعضهم ومنهم أنو (هنايل
إلى أن القدرة معنى أو عرض رائد على الجسم والصحة وسلامة الأجزاء . فقالوا إن
القدرة معنى يتلوه الله تعالى في جزء من الجسم البشري نسبة مخصوصة فيجب كونه
الجملة على حال القادر . ثم يصحح منها لفعل بعد ذلك لاحتصاصها بحالة القادر

وذهب العداديون وثلاثة وبشر وعلماء إلى أن قدره ليست أمراً رائداً على
الجسم كعرض أو معنى غيره ، بل هي على حد قول ابن الفاسم الكعبي نسبة
مخصوصة في الجسم الحي ، وإلى هذا ذهب أبو الحسين وملاحمي وقد فسروا
الملاحمي معنى النسبة المخصوصة بوردة في قول الكعبي بأنها الاعتدال مرجح
الأعضاء . وبسميها صحة بدن متى بقي البدن هذه النسبة فيه يحصل من مزاج
هذا جسمه واحدة حدث هو القدرة في بنائه ^(١) ، والحقيقة أن هذا القول هو
قول الأشعري وإن حرم أيضاً . ويظهر ذلك من تصريح الأشعري بأن القدرة

(١) ملاحمي الثاني ٨٦

عبارة عن لقوه لمستقة في أعصابه الحي تدبر عنها بسلامة الأسباب والآلات ،
كما يبدو في قول ابن حزم إذ ^(٢) لا يريد عنده على سلامة الجوارح وارتدع
للموانع

بالإضافة إلى مذهب سعدية هذا . فقد حكى القاضي أن هناك مذهب من
يعني الأعراس ، بأن يشت الفاعل فاعلاً بنفسه . أي بمجرد أنه حي . وهذا المذهب لا
يختلف كثيراً عن مذهب العدادية ، وذهب النظم والأشعري إلى أن القادر
قادر لنفسه . بمعنى أنها سوية كالعنادية بين الذات والقدرة . وقال صرار إن
الاستطاعة عرض المستطیع . أي ممكن أن يحجز منه دون الآخر ، وذلك لأنه يجعل
الجسم أعضاء مجمعة ^(٣)

إن بعض الفاضلي لهذه المذاهب كان عن طريق إثبات أن القادر ما لا يكون
كذلك إلا لمعنى غيره . إذ ينتقص بذلك قول من يقول أنها انصحة أو الحياة ، أو من
يقول إنه قادر لنفسه ^(٤)

أما أدلة الفاضلي على نظريته فهي طريقته في إثبات لأعراس . لأن القدرة عرض
والأعراس طريقته واحدة تحتها . وقد سبق الإشارة إلى هذه الطريقة في أول
هذا بحث . وبمحصنها

١ - إن حدث حصل قادر مع حور أن لا يكون كذلك . وحالته في كونه حياً
وحدة ، فلا بد من اختصاصه بأمور وذلك الأمر هو وجود معنى هذه القدرة

٢ - إن كون أحد قادرًا يتوقف على كونه حياً ، وكونه حياً متحدد ، والقدرة
أولى من المحدد ، وقد قلنا ذلك فيجب أن يرجع كونه قادر إلى أمر تد على
الذات ، وإلا فهو أنه كان راجعاً إلى الذات لكان ثابتاً في كلا المداخلين

٣ - ثم إنه لو استحق الصفة لذاته كان قادراً أبداً ، ويظهر أن القاضي من
لمنسب لنظرية القوى والصفات وهي تشمل عنده القدرة والإرادة وبعض غيرها

(١) الفصل ٣ ٢٩

(٢) مجيب ٢ ١٦٦ ب

(٣) نقلاً بآل صانه إلى مرجع السادة . يعني التحصيل للمرشي ٩٦ ب

أحكام القدرة :

لقدرة أحكام كثيرة يستطيع أن يحمل أهمها فيما يلي

١ - استحالة وجودها إلا في محل . القدرة من لأجاس التي لا توجد إلا في محل ، ويقصد بالمحل هذا جسم الكائن الحي حمله كما ذكرنا ، لأنه لا يكون في جماد وهي حالة في الحصة ، ولا يشترط وجوده في كل أجزائها كما أشار إلى ذلك ، فقد يروى الجزء من الحصة مع بقاء الحمل ، وقدرة القدرة على العمل

وقد احتج شيوخ معتزلة في أنه من يكتفي في وجود القدرة مجرد كون جسم حياً أم لا . فمنهم من ذهب إلى ذلك ، بينما ذهب أبو علي وأبو هاشم والقاضي إلى أنها تحتاج إلى أمر تربط على مجرد الحياة بمعنى سلامة الجوارح وصحة لأعضاء

٢ - تعلق القدرة . تنعقد القدرة بالفعل والفعل على حد سواء ، فمما تعلقها بالفعل علانها نوجب له عند لمعونه صفة هي كونه قادر . بينما أنكر الأشعرية أن تثبت له هذه الصفة في تعلق القدرة به

وإنما يعنفها بالفعل فعل صريق حدوثه أي صحته حدوثه ، وهو حثيف المعتزلة والأشعرية في كيفية تعلق القدرة ، فذهب القاضي إلى التعلق بكون حدوث . أي حدوث الفعل بحدوث الإنسان ، وقال لأشعرية من تعلق بحدوث الفعل على جهة لاكتساب . وذهب ماتريدية إلى أن أصل للعمل بكون بقدرة الله ، مما وضعه بالطاعة وبعضيه فتعلق به قدرة الله . وذهب سبلاي (١) وقد أنكر القاضي بصرية اكتساب على . سري عند قيل

٣ - لأجاس من تنعقد به قدرة الإنسان . وبما يمكن أن تنعقد به قدرة الإنسان على طريق حدوث على نوعين

٤ - أفعال لقوت . ويشمل الاعتقاد ، ولا دة ولكرة والظن والفكر

ب - أفعال بخور . ح . ويشمل الاعتماد والتأليف والأصناف واللام والأكران

ب - أفعال القوت . تصدر عن جملة الإنسان فتكونه كنه ، وليس معنى كون هذه الأفعال من متعاقبات قدرة الإنسان أنه يقدر عليها جميعاً فقد يكون فيها ما لا يقدر عليه

والقصد من أفعال بخور ح أنها تعلق بأعضاء خاصة في الجسم . كالأكران أي الحركة والسكران والاحتجاج والفرق . ولا عسديت . أي الأفعال التي لا يكون إلا بالاعتماد . وهي التي سميت بالمتولدات ، أو بحدوث أخرى والأفعال غير مباشرة والأصوات من نوع الاعتمادات لأنها تحدث به بمصاحبة شيء بالأحاسيس . والتأليف يكون بمصاحبة جسم جسم آخر وهكذا (١)

وقد حصل خلاف بين مشايخ معتزلة حول . وبعبارة القدرة على أفعال القوت والجوارح ، فهل القدر عليهما من نوع واحد . أم أن القادة على أفعال القوت تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح . فذهب أبو الحسن الخليلي إلى التمييز بينهما ، وذهب أبو علي . وذهب أبو هاشم والقاضي إلى أن القدرة من جنس واحد . وإليه ذهب جمهور المعتزلة ، وروى القاضي أن أبا علي عاد إلى هذا القول أيضاً (٢)

٤ - كيفية وجود الأفعال بالقدرة . يميز القاضي بين الأفعال التي تصح من الأسباب وهو قادر بالقدرة ، وبين تلك التي تصح من الله وهو القادر لذاته

وسمى بالأخلاف بين الله والإنسان من حيث القدرة على العمل في موضوع لقدرة وفي طريقة الفعل . والله تعالى يستطيع أن يفعل لأجسام والأعراص جميعاً ، بينما لا يقدر الله إلا على أنواع من الأعراص ، وبوصية خاصة بقدرة على أفعاله ، وهي نوع من الأعراص ثم أن الله تعالى يفعل بطريقة التي لا يراها ، سواء

(١) محقق ٣ ر

(٢) محقق ٣ ١٧٢ أ

كان ذلك بطريقة الاختراع أو بواسطة لأسباب أو بدونها ، أما المكلف فإنه لا يستطيع أن يفعل بالاختراع ، لأنه يمكنه أن يفعل الأفعال المتداخلة مباشرة أو لأفعال غير مباشرة أي المتولدة إذ كانت متعلقة بفعله ^(١)

٥ - القدرة غير موجبة لمقدورها

إن الفعل إما يوجد من جهة القادر على وجه الصحة ولاختيار ، أي أن القدرة يمكن أن تؤثر أو لا تؤثر ، ولا يجب دائما أن تصبح أمها يمكن أن تؤثر أن تكون مؤثرة ، لا محالة لأن القدرة صالحة للصديق

وهذه الأشاعرة إن أن القدرة عند وجودها لا تد من أن تؤثر ، أي أن القادر عند الأشاعرة يجب كونه فاعلا عند كونه قادر . وهكذا ينطل الاحتيا ، لأن القدرة على الفعل تكون معارية له لا متقدمة عليه

وقد استد القاصي على أن القدرة غير موجبة لمقدورها بما يلي

١ لو أنها كانت كذلك لكان مقدور لإنسان أو فعله من الله ، ولا يجوز الاعتلال بأن الفعل مقدور بقادر . لأنه لا يصلح على أصول القاصي ، وحالها في ذلك بعض معتزلة كأبي الحسن النصري

٢ ثم لو كانت كذلك لأدى هذا لقول إلى اتصال الأمر والهي والمخرج

() يأتي لتفصيل هذا الحديث في موضوعه يدبره التكليف ، ويمكن تعريف الفعل ابتداء أو مباشر بأنه كل ما يصعبه الفاعل مبتدأ في غير قدره ، وفي هذه الحالة لا يوجد لا فعل واحد كان محركا لإنسان نفسه أو يسكنها ولا اعتدات ولا زوائد والكيفية أن لأفعال مستعدة أو غير مباشرة فهي غير لإنسان في هذه ، واسطة فعل منه ، كتحريك الإنسان حجر آخر ، وهو عن نوعين النوع الذي يوجد به غير مستعدة بالعلم والظن وتكون أفعاله مختصة به ، والتي ما يوجد عن الاعتماد - في غير عن القدرة ، وصحة الفاعل هنا يدور في السبب الأول الذي فعله ، كتحريك الحجر ويدفعه في حركته ، ويدفعه من الله عن ولا يدفع منونه هي السبب الأول وهو تدفع يد - فصفة الفاعل يدور مباشرة باليد لا

والدفع على أفعال العقلاء لأن الفعل من الله لا منها ، وما أدى إلى اتصال المعلوم ضرورة فهو باطل ، ولا يصبح ذلك على أصول المعتزلة لأنه حينذاك يشت غير مختار ، وهو منزلة أمر المربي من شاطئ أن لا يرب ، وإن جار ذلك على أصول الأشعرية لأن القدرة تجري مجرى العلة من المعنوي ، والله تعالى هو حقيق العلة

٣ - لو قلنا إن القدرة موجبة لمقدورها لما كان إلا أنها توجب إيجاب الفعل للمعلولات ، أو انحاز الأسباب للمسببات ، وكلا وجهين باطل عند القاصي لضرورة وجود الاختيار ، ولاختلاف أفعال الإنسان عن الأفعال الطبيعية ، ولا ينقص ذلك صحة وجود الأفعال المتولدة التي يكون فعل منها كالتسبب للفعل الآخر

ومعنى ذلك أن القدرة تعني حركه لاخبار والإرادة وإدراك هذا الفرق بين الفعل المتولد الذي يحدث تبعاً للقوانين الطبيعية نتيجة لأسباب والمسببات وبين الفعل الإرادي المباشر الذي لا يتحصن مثل هذه القوانين ولا يكون ضرورياً . وقد كتب للفعل الإرادي المباشر هو الفعل الواحد الذي يصدر مباشرة عن الأسباب وإرادته وعقله ، وبالتالي فإنه هو الذي يسبب مسئولية الإنسان . وفيه كراهية في الأفعال المتولدة فإن لا اختيار يتصل بها من هذه الجهة . وبالتالي تمتد إليها المسئولية

٦ - القدرة صالحة للصديق

إن مذهب القاصي أن القدرة صالحة للصديق ، فالقدرة على الحركة يصبح بها فعل السكون ، والقدرة على الطاعت يصبح بها فعل المعاصي ، بمعنى أن كل فاعل يمكنها إيجاد واحد من صديق دون الآخر ، إلا أنه لا يصح إيجادهما معا على اجمع في وقت واحد

أما من يظن عليهم القاصي اسم خبرية عموما ، فإنهم يقولون إن القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد مهما ^(١) واستند القاصي على أنه ، بأن الطريق الذي تعلم

به إلهية القدرة هو ضروري سي به عدم معتقدها . والقدرة إلهية نشأت
بكون الواحد ما قادرا . وكونه قادرا على ثبوت بكونه فعلا ومحدثا ، والمحدث لأفعاله
يعرف كذلك بوقوع تصرفه بحسب أحواله ودواعيه . وهذا ليس مقصوراً على فعل
دون فعل ، فما لم يتصور في الواحد من أنه يجوز أن يترك عما وشمالاً وبأنه يفعل
مختلعة ومتصدة لم تعد فاعلاً على الحقيقة . وهذا يقتضي أن تكون القدرة صالحة
على الصديق

وكان أبو علي قد احتج على ذلك بقوله « لو لم يكن أحده قادراً على الصديق
م يكن هناك فصل بين القادر لمحي منه وبين فعله وبين القادر لمسوخ من الفعل .
ولا حار أن يغير حال القادر من حال المصطر » إلا أن القاضي يرفض اعتماد
هذا لأنه ليس لأنه إن صح على أصول أبي علي فإنه لا يصح على أصول القاضي بدي
يرى أنه قد يكون في المقصورات ما لا صد له . وإذا يجب أن يكون الفصل بين
القادر والمصطر قائماً على أساس مكان الفعل وليس على أساس إثبات أحد الصديقين
على الآخر »

أما دليله الآخر فإنه يقوم على نظرية التكيف ، ومنحصره أن القدرة لو لم تتحقق
بصديق لأدى ذلك إلى تكيف ما لا يتطابق وذلك لأن التكيف مأمور بالإيمان
مهي عن الكفر ، فهو لم يكن ما في القادر من القدرة يصح بها الكفر والإيمان فكان
مكافئاً ما لا يتطابق أمر وسبب

وهو ذهب مشايخ حنفية لمازنية إلى أن القدرة تصبح للصديق . وعرف هذه
عن شيخ أبي حنيفة وأصحابه . واحتجوا لذلك بمثل ما احتج به المعتزلة . وهو أنه لو
كانت القدرة مخلوقة في العبد عند الفعل وغير صالحة للفعل والترك لكان العبد مضطراً
إلى الفعل غير متمسك من الترك فيكون غير . وقد دلت أدلة على عدمهم على أن
العبد مختار ، وأن كل مسبب من أسباب الفعل من الآلات والآثار ، كالأسباب ،
فإنه يصبح للصديق والكسب . ولا وجه لاستثناء القدرة ولا كان ذلك محكما^{١٠}

(١) بحث ٢ . باب الثالث ٣٩

فما لأشاعرة ، فقد احتجوا على عدم صلاح القدرة للصديق^{١١} . لو كان
كذلك للزم أن تكون قبل العمل ، وهي عندهم لا تكون إلا مع الفعل . فهو صحيح
أنها مع الفعل وجاز أن تكون للصديق للزم وجود المتناقضين في وقت واحد وهذا
باطل . وقد أنكر المعتزلة والمازنية قول الأشاعرة هذا . بل أن أحد كبار المازنية
يرى أنه لا صحة لما زعمه الأشاعرة على القبول بالقدرة على الصديق من وجوب
اجتماع الصديق ، وذكر أن المقصود بذلك مجرد صلاحيتها للصديق ويعقوبها على
البديلة بكن منهما ، وذلك لا يقتضي التعمد على الفعل ولا اجتماع الصديق .
وإنما تقرر أن المختار يعمل بالاتفاق بلا وجود ، وأن تحلف العمل بممكن^{١٢} .

٧ القدرة متقدمة على مقهورها

ولا يجب أن تكون مغالبة له على عكس ما ذهب إليه الأشاعرة من أنها
مغالبة للفعل موحدة به في كل حال . ويعلمهم أنتمو ذلك على أن أحدا لا يجوز أن
يكون محدثاً لأفعاله ، ولذلك كانت قدرته نقية فعنه لأنها مخلوقة من الله . يسا
أثبتوا في القادر تعالى ما كان فعلاً على الحقيقة أن يتقدم قدرته على المقهور^{١٣}

إن كان لغيره في تقدمها على مقهورها بخلاف اختلاف أنواع مقهور
نفسها

والمقهورات على ما يعلم بوعدها

١ مستأنه كالآلارده ، والقدرة هنا متقدمة على المقهور وقت واحد . في
الوقت شيء فإن الفعل يكون قد وقع ٢ ومتولدة كالمصوب . وهو زعم

ما لا يتراعى عن سببه كالمجاورة مع التأليف . وحده حار امتدأ في التقدم
بوقت واحد ، وما يتراعى عن سببه فلا تمتع بمتقدمه القدرة بوقت . ولو كان
يجب أن تتقدم السبب بوقت واحد فقط ، كالإضافة مع برمي وهكذا ، تختلف
لقدرة من هذا الوجه عن سائر المعاني الأخرى . ولشهود مثلاً . تعارض الفعل

و عدم الترتيب ٩

لأن حكمها الابتدائي وهو لا يكون إلا مصادراً ، والمعالم يجب مقدرته للفعل مع تقدمه ، لأنه يؤثر في وجود الفعل على وجه دون وجه ، إذ لابد من تخصيص ، وكذلك ، فالأردية لأنها من قبيل العبد وانعزم فيها تقدم وقد تقرر ول الفعل ، أما القدرة فإنها لما كانت مؤثرة في حدوث الفعل فإنه لا بد من تقدمها بيصح حصوله بها

وقد كانت هذه القضية موضع نقاش طويل بين المعتزلة أنفسهم ، ويرجع للقاضي فصل تفصيل الحديث فيها على هذا النحو

لقد ذكر علوف ب القدرة على فعل وضده تكون قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن للإنسان حاجة إليها ^(١) أي ب الاستدعاء تلازم السعث في حال مبادرته للفعل ، لأن القدرة هنا تستطيع أن تفعل ، أما في حال التي يكون الفعل فيها قد حصل فليسب الاستدعاء لازمة

ونش ذلك قال الطام حين أثبت للإنسان قدرة على الفعل على أن لا يصحب الفعل ب تكون قبل وقته ، فإذا أورد الإنسان فعلاً من الأفعال سبقت قدرته عليه وقوعه بالفعل ، فتوجد قدرته في الوقت الذي يسو وقوع الفعل مباشرة ، ويسمى الوقت الذي تقع فيه القدرة على الفعل الوقت الأول ، سماً يسمى الوقت الذي يقع فيه الفعل الوقت الثاني وقد عبر القدم عن ذلك ب الفعل « بوصف بفعل قبل وجود وقته ، ثم بوصف بفعل بعد وجود وقته »

وأوجب التعددية مقارنة لدرجة للأفعال مع قولهم بتقدمها وباستحالة كونها موجبة ، ويرتب على هذا نقول أن بعضها يخلق بعضاً فبما يحتاج مقارنة لقدمه التي كانت متقدمة على الفعل فمحال ، لأن القدرة لا تبقى كأني عوض آخر ، ومعنى ذلك أن الفعل يحدث بقدرة أخرى لا بالقدرة الأولى نفسها .

(١) لأشعري ٢ ٢٢٢ «روا أبو هبني لاسباب و... من أ يفعل في لأول وهو يفعل في لأول ، والفعل وقع في الذي ، لأن الوقت لأول فب يفعل الوقت الذي وقت فعل »

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى مقارنة القدرة للفعل ، وأذكروا القول بتقدمها ، وحتج الأشعري بذلك بأن الفعل إما أن يكون حادثاً مع الاستدعاء في حال حدوثها أو بعدها ، فإذا وجد في حال حدوثها فهو الذي يره ، وتكون القدرة على الفعل لا توجد إلا معه ، أما إذا حدث الفعل بعد القدرة فبمستحيل ، لأن الاستدعاء كعرض لا يصح أن تبقى وقتين ، وإلا كان الفعل يحصل في حال عدم الاستدعاء وهذا محال ^(٢)

والواقع أن نظرية التكليف لا تصح إلا إذا كانت القدرة متقدمة على الفعل ، لتشت حرية الفعل والترك أو حرية الإرادة والاختيار ، وهي أساس التكليف ولذا حاول المتأخرون من الأشاعرة تأويل قول لأشعري ب لا يتعارض مع هذا المبدأ ، فذكر الشيخ الكوثري في تعليقه على العبدية النظامية للجوي ، أن الناس احتلوا في فهم كلام الأشعري في قدرة بعد ، وقرر أن لأشعري لا يسكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل هي القوة المشه في أعصائه والتي عبر عنها بسلامة الأسباب والآلات ^(٣)

إلا أن هذا لا يجمع في الحقيقة من أن القدرة المستجمعة لشروط التأثير في الفعل والتي ألتها الأشعري لا تحقق إلا بعد تعلق قدرته تعالى بفعل

وحول الرأي أن يفند الفكرة على نحو آخر ، فجعل القدرة معينين أحدهما مجرد لقوة التي هي مبدأ لأفعال مختلفة ، وهي ما يسميه التلاسنه بالنفس الحيوانية وإنسانية والإنسانية ، وثانيهما القوة المستجمعة لشروط التأثير والقدرة بالمعنى الأول تكون قبل الفعل وتتنق بالنصدين وهي مدار التكليف ، أما قدرته بالمعنى الثاني فلا تكون إلا مع الفعل ولا يصح أن تتنق بالنصدين ^(٤)

وقدم من تيمية حلاً آخر للمرضع يأتي فيه مع المعتزلة أكثر من الأشاعرة.

(١) اللع لأشعري ٥٤

(٢) النصيب ٢٤

(٣) عن بيان العقول في حرية الأصول العبدية النظامية ٣٧

ويعتمد على سبب أن هناك نوعاً من القدرة يعتبر مصححاً للفعل يمكن معه الفعل وتركه، وهذا هو الذي يتعلق به الأمر والشيء، وهو يصبح للمطيع والمعاصي ويكون قتل النفس. ويبقى هذا النوع من القدرة إلى وقت الفعل نفسه أو تجددته، حسب مذهب من يقول ببقاء الاعراض، أو بتحدد أمثاله عند من ينكر ذلك. ولما كان أمر الله مشروطاً بهذا النوع من القدرة الصالحة للصديق، فإن الله لا يكلف من لا يوجد لديه، وأصناف من يمتنع أنه لا بد من وجود معونه أخرى تقارن هذا النوع، هي جعل الفاعل مريداً، لأن الفعل لا يتم إلا بقدرته وإرادة، والاستطاعة المقارنة للفعل تدل على أنها لا رده خارجة بخلاف تلك مشروطة في التكيف^(١). ولعل هذا الحل قريب جداً من حل القاضي الذي يرى تقدم القدرة وجوباً نقائياً حتى الفعل وتقدم الإرادة وجواز مقارنتها كما ذكرنا. ومثل هذا ذهب إليه ابن حزم في الفصل^(٢). وقد دخل القاضي في مناقشة صورية لما قدمه الأشعرية من مؤيدات لرأيهم في مقابلة القدرة للفعل وأكثر دونه كانت على ما ورد في الأشعرية في الجمع، وأهم ما تعتمد عليه هذه الردود تنوع نظرية التكيف، ويتلخص في أنه لو كانت القدرة معارضة للفعل بحسب التكليف لا بد من وجوب أن يمكن التكيف أولاً ثم يكلف، والقدرة حرة من التمكن. والقول بمقارنة القدرة للفعل يحتم أن يكون موحدة به وهذا يسمى أخرى، لا احتداد والتكيف لا يكون إلا بهم.

٨ - لقد ذهب مع المعنى ذهب شيوخ المصنفين إلى أن القدرة باقية مع الفعل. وقد القاضي يجوز معاً إلى وقت الفعل، إلا أنه لم يوجب ذلك. وبالنسبة إلى من مقتضى قوله: لقدرة يجوز أن تعدم في حيز النفس، لأنه يتم بالقدرة المتقدمة كما هو الأمر في حال الفعل المتولد بعد انقضاء.

واحتل العبد ديوان في ذلك ذهب بعضهم. ومنهم أبو القاسم الباجي.

(١) إلهام، ٢٧٥.

(٢) الفصل ٣، ٢٩.

إلى أن القدرة لا تبقى حتى وقت الفعل لأنها عرض ولا يصح البقاء عن الاعراض، وذهب البعض الآخر إلى أنها تبقى، لأنهم أنزوها منزلة الآلات كاليدين والرجل، فقالوا كما أن النفس يستحيل دون الآلات التي هي لاعضاء، فكذلك الحيز في القدرة.

ما الأشعرية فقد ذهبوا كما يعلم إلى أن القدرة لا تكون لا مع الفعل، ولذلك لم يجوزوا بقاءها في حالة الفعل^(١).

٩ - في كيفية تعلق القدرة بمقدورها أهم ما في هذه مسألة هو: هل يصبح أن تعلق القدرة بأكثر من فعل واحد، وهذه قضية حادها عند المشككين لأن تخويف ذلك يعني أن الفعل الواحد يمكن أن يصدر عن فاعل في وقت واحد، وهذا هو موقف القاضي منها.

ذهب أكثر المعرفين والبصريين منهم خاصة إلى أن المصدور واحد لا يجوز أن يقع من قدرتين وإن صح أن يكون كل منهما صدرًا عنه سواء.

وذهب بعض المعتزليين ومنهم أبو الحسين البصري إلى حوار أن يقع مصدر واحد بقدرتين، وأطلق القول فيه، أي حوار أن يكون كل منهما مساوياً للآخر في إمكان أن يقع لفعل منه.

أما الأشعرية عند أئمتهم وأتباعهم ذلك وقد ذهبوا إلى أن يكون أحدهما حاداً للفعل والآخر كاسئلاً حتى تستقيم نظريتهم على أصولها.

تابع القاضي رأي البصريين ولكنه فصله ووضحه، فقد أشار إلى أن القدرة تتعقّد بالتمثيل والتعدد والمختلف، فأما التمثيل فإنه لا يصح أن يوجد قدرة واحدة في الوقت الواحد من نفس الواحد في نفس الواحد أكثر من مصدر واحد، أما شرط تعدد القدرة فلا يجوز على جميع الوجوه أن يوجد مصدران مثلاً بقدرة نفس، وأما اشتراط الوقت فهو حاد لأنه متى تغير جاز

(١) المصدر ٢، ٢١٢.

وجود متساوٍ من مثلي في وقتين مختلفين بحدثة واحدة ، هو وجود سكوني في وقتين بحدثة واحدة في محل واحد أما شرايط حسن فأنه يجوز وجود حسن بقدرة واحدة في محل واحد ، هو اعتماد بوحدة أحد في محل القدرة فيكون سكوناً في الثاني

واشترائح أن يكون المحل وحداً ، فأنه متى تغير المحل لم يثبت الانحصار في المقدور الواحد قد تكاملت هذه شروط لم يصح تحقق القدرة بأكثر من مقدور واحد ، ولا حار أن يتعلق المقدور بواحد مما لا يتناهى من القادرين أو القدر ، أو أن يصدر عن القدرة ما لا يسهى من المتماثلات وهذا لا يجوز

أما بالنسبة لتعلق القدرة باختصاصات فيه يصح أن تعمل ٣ بصددين بمعنى أن كل واحد منهما يمكن للقادر أن يوحده على وجه واحد لا على وجه الجمع

أما تعلق القدرة بالمختلف غير المتصدد ، فإنه يصح أن تتعلق منه في الوقت الواحد بما لا يتناهى ، إذ لا شيء من المقدورات التي يحد عبها الإنسان القادر بقدرة لا يصبح له يريد إحداثها وإن لم يصح تعلق إرادة الأحداث على سبيل التفصيل بأكثر من واحد منها

والسياسة التي يريد أن يخلص القاضي إليها من هذا التفصيل هي التأكيد على أن العمل لا يكون إلا من فاعل واحد نسب إليه فعله على الحقيقة ويكون مسئولاً عنه مسئولية كاملة

♦ ♦ ♦

خلق الأفعال : من مجموع هذه الأحكام نستطيع أن نستنتج أن الفعل القادر بحسب بينه وبين الفعل إذا لم يوجد إلقاء ولا اضطراب فإنه يقدر على أحدث الفعل حسب دواعيه وقصوده ، كما يتمتع عن إيجاده بسبب كراسته وصورته ويقصد بدواعي بني تدفع الإنسان إلى الفعل ، ما تعلمه أو يعتقدونه ونظمه من نفع له في الفعل أو دفع ضرر (١)

(١) سعيد ١ ٢٢ د

وأفعال العباد مخلوقة منهم بمعنى أنهم محدثون لها ويشمل هذا تحديد أنواع لأفعال ، سوء أكاتب أفعال قدوب أم أفعال جوارح ، وسوء منها ما كان مباشراً أم متولداً .

وحلاف القاضي هذا مع ثلاث فئات

١ - جهته ندين ذهبوا إلى أن الأفعال مخلوقة لله بمعنى هذا ، وأنه لا تعلق له بأصلاً لا اكسباً ولا إحداثاً ، وإنما نحن كاصحابها

٢ - أهل الطوائف القائلين بأن الفعل يقع بقطع المحل أو بقوة عادية ، وقد روى هذا عن أوائل المتصوفة وعن الخواص من متكلميهم

٣ - أهل الكسب يدين قالوا تتعلق الأفعال بالإنسان من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة لها من جهة الله ، على خلاف بينهم في طبعه كسب وفي شموله للمتولدات أو تنصاره على لأفعال المباشرة وتنسب هذه الطريقة بصرار بن عمرو والأشعري ، وقد اشتهر بـ الأخير .

ولن نطيل في الحديث عن مذهب الأخير الخالص - مذهب جهنم - لأنه صريح في إنكار نسبة الفعل إليها بأي وجه من وجوده لتأثير أو الإحداث ، وهو لم يجر تعلق الفعل بالواحد مما على وجه الحقيقة بل جمعاً فاعل على وجه المحار ، وأخرى . يصدر عما من أفعال مجرى إصاهاه الآخر إلى الدار ، وهو لا فرق بين هذين النوعين في الأفعال ، إلا أن الله جعل بعض الأفعال التي حتمها فيها علامة للثواب وبعضها لآخر علامة للعقاب

وعلى برعم مما يؤدي إليه مذهب جهنم من تحطيم النظرية لتكليف ومثولية الإنسان ، فإن القاضي يراه أكثر معقولة من مذهب الكسب ، لأن جهنم لم يحاول أن يلتمس طريقاً متيناً لتفسير تعلق الفعل بها فمذهب الأخير يؤدي إلى أن الإنسان لا فعل له ولا قدرة ، ويترتب على ذلك فساد التكليف ، لأن أساس الأمر والهيبة قدرة الإنسان على فعله ، واستحقاق المدح أو الذم والثواب أو العقاب لا

يتصور إلا أنه على تقدير مسئولية لاسباب عن فعله ، ومثل قول جهم يحطّم كل قواعد التكليف التي تقوم عليها علاقة الله بالاسباب .^(١)

وقد تمق مفكرو الاسلام من جميع الاكاهات ولا بدرة قبيلة على أن مذهب جهم لا ينفق مع روح الاسلام ولا مع صهره ، لذلك أفر دوا في كتبهم نواياً خاصة لتمييز آراء جهم وأتباعه .^(٢)

وحاشا مذهب الطوائف الذي يتزعمه من المعتزلة أبو عثمان الخياط ومن الموقف الذي جاء به مذهب الخبير ، لأنه في حقيقته خبره من نوع آخر ، وهو يؤدي إلى تعطيل إرادة الاسباب وحرسه ، وقد أجمع أصحاب العقائد الإسلامية على إبطال هذا القول .

وجه المصحي اهتماماً عاماً لدراسة نظريته الكسب وما قشتها والرد على أصحابها ، ومذهب كسب في أنه يغير ليطر به جهم ، يد أن المحيرة على حد تعبيرة . لما رأت قوت جهم من جميع اخوات وهي يتزب عنه من مرمات مذهب ما شرب من أصوها عندوا عنه وأحروا فيه تعديلاً طدوا أنه يجر جهم بما وقعوا فيه ، هذا التعديل يعم على أن الافعال تتعلق بالله من جهة وتعلق بها من جهة أخرى أما خلقها فهو من الله وأما كسبها فهو من العباد .

قوت من قول كسب صرار من عمرو . إلا أن لاشعري الذي فتسه من صرار علق عنه فأصبح سبب إليه . وتبعته مدرسة لاشعرة ، على خلاف في التمهيلات . وكذلك فعل دتربدية

ويمكن تحييص مذهب لاشعري أن جميع أفعال بعدد محاقته من الله مكتسبة منهم . فكسب هو الفعل لغتم محض قدرة العبد ، والله هو الخالق على حقيقة لا يشركه في الحق غيره . ونتيجة هذا الرأي تعتبر القدرة مجرد صفة

معلقة بالفعل كما يصبح الكسب نفسه وهو متعلق قدرة لاسباب من خلق الله

وبعد أن من لاشعري طرر " من فعل الاصطراري وفعل الاردي لاختياري ، عدد يوحد بينهما عملاً من حيث أن فعلهما على حقيقة جو الله ، وهذا هو مقتضى قوله في الجمع (ما تحتاج اليه حركة الاكساب هو نفس ما تحتاج اليه حركة الاصطرار ، إلا أن هذا قدره غير مؤثرة من العبد متعلق بفعل)^(١)

وهذا المذهب يعتمد على مطلق أسدي وهو صفة الله على حسو السموات والأعنان ، وعدم قدرة العبد إلا على الاحواب والاعتدات . ومن هذا لم يجر نسبة لفعل إلى العبد على الحقيقة . وقد عتبد كذلك على دس غني بالخص في أن لاسباب لو كان موجداً لأفعاله لزم أن يعلمها بتفصيلها ، لأن الواحد الشيء عدة والاختيار لا يكون لا كذلك . كما أورد عنه أنه سمعية بشمن عدداً من الآيات ولأحاديث منها (والله خلقكم وما عدوب والله خالق كل شيء)

ثار مذهب لاشعري خلافات كثيرة حتى بين لأشاعرة أنفسهم على ما سري . كما أن تساؤلات عدده تعرض بلدهن في موقفه أنه هـ . كسب كما عرصها لاشعري دسبت . من هذه التساؤلات

١ هل يمي مذهب لاشعري خبره عن فعل لاسباب إلى أنه أن في الحس لاشعري على أنه يتة عبر متمعة ، وقد أورد من أدله يشب أن الله هو مؤخر لأفعال لاسباب لاختياري لا نصف مؤم بعد منطق كسري وراؤه في أن الله يخلق في العبد من عزمه على لفعل فدره موجه له لا يصف كثير عن آراء جهم في أن بعد محل قدرة الله ليس إلا ، لأن فقدره التي شته لاشعري على هذا النحو لا ثرها ، وكل ما فعله أنه أخرى تعديلاً لفظياً على مذهب جهم وهذا

(١) الجمع لاشعري ٢٩

(١) دس ٨ ٢٢٩ ، لاشعري ١ ٢٨٩ ، انقبصر ٦٣ ، المرد ٢٨ .
(٢) دس والجل ١١٣ ، لاشعري ١ ٢٨٩ ، انقبصر ٦٣ ، المرد ٢٨ .

ما دونه إليه الكثير من غير المعتزلة . بل ومن الاشاعرة والمزيدية وغيرهم ، فقد ذكر ابن طحان وهو ما تريدي ^١ أن الهندسية تسميها كسباً لا دفع آخر ، لأن لذي يدفعه إما هو إثبات أثر للعد لا نسبة بلا أثر ، ولا يدفع تسميتها اختياراً أو كسباً ^٢ ، فأثر القدرة ، لاسية لا يكاد يلحق حسب مذهب الاشعري ولذا كان يصوب لمثل الكسب الاشعري في الجمع ، فيقول أحق من كسب لأشعري ، يفصلون أحق مما ينسب إلى لسان في أفعاله وتسميته كسباً

وقد صرح بن تيمية بأن مذهب الاشعري حرية مقبولة ، وقد في المنهاج ^٣ وأما حجة صحتها فعدم أنه ليس للعد قدرة التثنية والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول ليس للعد قدرة مؤثرة ، وإثبات شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه . وكذلك الكسب الذي منه ^٤ وهذا ما جعل الاشاعرة يعرفون بأن مذهب لأشعري كذا أورده مذهب حنري محض . وقد صرح بذلك إمام الحرمين والبرقي ووافقههم الشافعي والشافعي من المتريبيين ، بل لقد ذكر البيهقي أن القوم بإحدى القدرة هو مذهب الفلاسفة وذلك أصح على الأشعري وصحاحه ^٥ اسم أهل خير الموضع ^٦

ووقع أن معنى القدرة هو لا يحد . أو ما يخرج به شيء من عدم إلى وجود ، والاعتبار أو وصف ليدل من أثر القدرة . وإنما هو دفع للنسبة لا يوجه إليه لمؤثر قصداً أو كسباً إذ فسرنا بكسب بمعنى نقص ، وإنما يتوجه القصد إلى فعل مع عتبه وجهه ، كالحسن وجم ، لأن لفعل المطابق يستحيل وجوده ، وصف بالحسن والقبح من صروف فعل وإثباته لا يتحقق جعل مدونه ولا ينفرد أحدهما عن الآخر

٢ . هل كان من الضروري أن يحد الاشعري إلى هذه الطريقة حتى يتخذ القوم شمول قدرة لله لجميع أفعال المحدثات ، إنما نعم أن المحدثات

(١) العلم الشافعي ٢٢٢

(٢) منهج السنة ١١١

(٣) العلم الشافعي ٢

أو الأفعال على درجتين هما : الفعل نفسه ، ثم لا قدر عليه ، ولا شك أن الاقدار على الفعل أعلى منزلة من مجرد الفعل ، وقد ناه لأشعري عن الله . ثم أن الاقدار على الفعل لو حورنا وجوده عند الاشعري نوع من القدرات كالثبوتية نفسها ، فلم يصح عنه الله ؟ ألا يقع بهد القول فيما حاول أن يدفع عنه وهو انتقاص القدرة الإلهية .

٣ . ألا يقع الاشعري في ما هو عظيم مما حاول أن ينزه الله عنه ، فيحصر قدرة الله بإرادة الإنسان ، فقد قرر أن الإنسان إذا نحه إلى الفعل وحي نفسه له ولم يشعل بضده بعقت قدرة الله له حلقاً ، إذ يحل للعد في الوقت نفسه قدرة يكسب بها الفعل . ليس في ذلك الزاماً واحصاء للقدرة الإلهية ، أن مثل هذه التناقضات هي التي جعلت أتباع لأشعري وغيرهم يحاولون تطوير المذهب بتوضيح دقيق لا يسب للكسب من كثر

وقد وجدنا بعض هذا لأثر في نفس الفعل . كما فعل الأشعري بندي أشد وأن أفعال العباد تحصل بمجموع قدره الله والعد . على أن يكون تأثيره في فعل الفعل ، ومنهم من وجد أثر لكسب في صفه الفعل ^١ ففعل لثاقلاي بندي ذهب إلى أن قدرة الله تؤثر في أفعال العباد بأن يحدها وقدرة بعدد تؤثر فيها في وصفها ، أي بأن تجعلها صاعدة أو معصية . والمتريبيين فقد تسموا أثر الإنسان في إرادته للفعل ، وذهبوا إلى أن الكسب يكون قدره ودعها لله في العد فهو يستطيع أن يفعل بهذه القدرة ولا يعص ، لأنه يملك لا إرادة الحرة ، فإن شاء فعل ما قدره إرادته رده ، يفعل الذي هو مخلوق لله . وإن شاء ترك ^٢

وقد خالفت مواقف المفكرين بالنسبة للماتريدية على ثلاثة مذاهب مذهب يرى أنهم كالأشعرية أو الباقلاي خاصة ، ومذهب يقول أنهم بوسطوا تماماً بين لاشاعرة والمعتزلة ، ومذهب بعض يرى أنهم قرب إلى المعتزلة ، وهذا الرأي الأخير هو الأقرب إلى الحقيقة والواقع .

(١) نظر تصحيح هذا الموضوع ، نصير ليري ٤ ، ٨٩ ، والأربعين للبرقي ٢٢٧ ، وخلاف

٨ ٤٧ وعمر الكلام ٢٩ والعقائد السنية ٢

إن الخلاف الرئيسي بين الأشاعرة عموماً والماتريدية كان حول إرادة العباد ، فهي عند الأشاعرة مخلوقة فيهم كالتقدير والافعال تماماً ، أما عند الماتريدية فإنها معيين . أحدهما الإرادة الكلية ، وهي كالقدرة عند المعتزلة وهي مخلوقة لله ، وثانيهما الإرادة الجزئية وهي عبر محبوبة ، وأمرها بين أيديهم ، وهي ما يملكونه من أفعالهم المسبوبة بيهم ، كما أنها مدار تكليفهم ومستوياتهم^(١) . فالإرادة الكلية اسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل أو الترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل ، والإرادة الجزئية تفسر تعلق تلك الصفة بحادث معين . وهذا فإن لإرادة الجزئية تتعلق بشخص معين يصرف الإرادة الكلية ويستعملها في حاد معين ، وهكذا فقد تخصص الماتريدية من خبر تملك الإنسان الإرادة الجزئية كاملة^(٢) . وقريب من هذا الرأي قول الحويي نأثنته للعبد قدرة مؤثرة تقدر على سوت والنصبات وليس على النصبات فقط . كما ذهب إليه بعض الأشاعرة لا أن مذهب الحويي عكس أن يؤدي إلى الخبره من حيث أرد الابتعاد عنها ، وذلك لأنه أوجب الفعل إذا حصلت لقدرة لمحدثة لتي ودعها لله في الإنسان^(٣)

وقد هي الخلاف على تفسير كسب لأشعري حتى مطلع النهضة العربية الحديثة . وذهب معكرو سمين المحدثين نحاهم مذهبهم من مال إلى تفسيره تفسير حوريا ويتزعم هذا فريق لشح مصطفى صبري^(٤) الذي أبكر إنكاراً حارماً أقول الحويي والماتريدية واشح محمد بحيث في محولتهم بتوضيح أثر

(١) يلاحظه إلى المراجع السابق ، نظر مد جب لإسلامية محمد أبي رحمه ، وموقف البشر مصطفى صبري ٥٧ ، وانروحه البنية لابن عدي ١٧ و

(٢) رسالة الحويي ٢٨ و٢٩ ، ويدا ، حتى على خلق ٣٤٨ ، لا أن معيب الحويي عكس أ يؤدي إلى الخبره من حيث أراد الابتعاد عنها ، ذلك لأنه أوجب حصول الفعل إذا حصلت القدرة لمحدثة للفعل مع الدعاء في النفس ، وهذا نوع من القوى يحصل بسبب عن الأسباب ، وفي ذلك عدم الإرادة والحيث . وإلى مثل هذا القول ذهب أبو الحسن البصري من المعونة . تفسير الر ي ٤ ٨٩

(٣) نه كتاب خرم في هذه الموضوع عونه « موقف البشر من أحكام النفس والقدرة »

الإنسان على فعله حتى يرتدو مسئولية عن ذلك ، وأكد أن اختيار العباد سي ترتب المسئولية عليه ليس له لا معنى واحدا هو أنهم يفعلون بإرادتهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يجيدون عنه ، فهم مختارون ومحبورون في آن واحد . وعدم عن قول الأشاعرة : لا جبر ولا تفويض وقد « دل جبر وتفويض معه ولا شك أن لا نستطيع أن نرى كسب ما يعرضه لاستاد صبري ملامح الاختيار المعنى الذي يعرفه الناس ويريدون المسئولية عنه . لأنه اختار في جهة وحده . أما الفريق الثاني من المحدثين فقد مال إلى رأي المعتزلة وحاول تفسير كسب لأشعري بما لا يختلف مع حرية الاختيار والإرادة الاسبابية ، ويقف على رأس هذا الفريق محمد عده الذي يبدو أنه مر عرجة كان فيها تمسكاً للمعتزلة ، وذلك في رسالة انواريات ، ثم عاد إلى شيء من التوفيق في رسالة التوحيد ، التي تعبر عن آرائه بصفتها الأخيرة

وقد رأينا أن نعطي هذه بصورة المختصرة للمراحل التي مرت بها نظرية كسب الأشعرية والتعديرات التي أدخلت عليها ، حتى نخرج بعد ذلك ليبدأ رأيي لقاضي والانتقادات التي وجهها إلى النظرية عموماً

القاضي ونظرية الكسب :

وقف القاضي من مذهب الكسب موقفاً عسفاً رحمه ، لا معتزلياً ، إذ لم يمس نقاضي كيف يمكن أن يسب فعل واحد أو فاعلين ، أو يسب حدوث فعل للفاعل وصفته لفاعل آخر . حتى أن مذهبهم في رأيهم مع كل ما يؤدي إليه أكثر معقولة من كسب الأشعري ، لأنه كان وأصبحا في نسبة الفعل إلى فاعل واحد هو الله

بدأ القاضي في توضيح معنى كسب للوعي بالأصطلاح ، فقال إن الاكتساب في اللغة هو الفعل الذي يستحب له النفع أو يدفع الضرر ، ومن هنا سمي فعرف صاحب الحرفة مكاسباً ، والمتحرف بها كاسباً ، وسموا بخوارج من نظير كاسب . ومن هنا أيضاً سمي الله ما احتل العباد به ثوب خلة أو عقاب البار

كسا^(١) ، إلا أن الأشاعرة لا يفتصلون المعنى اللغوي من الكسب ، فقد أصبح اللفظ بمعنى خاصا يدل على اتحاده معين

ثم ناقش القاضي ما قصده الأشاعرة من لكسب اصطلاحاً ، ولاحظ في البدء أن فعل بكسب لا يخرج عن الأشكال الدنية فهو إما يقع بقدرة إنسانية محدثة ، أو أنه يقع والقدرة الإنسانية قادرة عليه ، وإنه يقع بختيار للفاعل ، وأخيراً فقد يكون المراد به ما يقع به التفريق بين حركة الاضطراب وحركة الاختيار

ومن أية أن هذه المعنى كلها توجب أن يكون فعل الكسب نفسه من مقدورات الإنسان ، ولا فكيف نفسه كاساً . وقد فصل القاضي هذا معنى بقوله فأما أن الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة فليس إلا أحد أمرين : إما كان معناه أنه ما حدث . فهذا هو مذهب القاضي ، وإلا فكيف ثبت هذه القدرة ، لا تثبت البناء على كون الواحد ما قادراً وفاعلاً ، وهذا يقتضي كون القدرة مؤثرة . ومذهب الكسب لا يعني معنى القادر والفاعل على المرء كما ينبغي تأثير القدرة . وأما أن كان الكسب هو ما وقع وكان من مقدورات القدرة ، فإنه يقتضي أن يثبت للقادر أيضاً ، لأن أثر القدرة إما أن يكون إيجاداً أو كسباً ، ولا ينقسم للكسب لأنه تمسير به نفسه

وأما أن الكسب يقع باختيار الفاعل فإنه يرم فيه ما يرم في السابق مع ضافة ، لأن القول بالكسب يعني وجود الفاعل في الشاهد فكيف يحدد الكسب به ما أن كان معناه التفرقة بين الحركتين الاضطرابية والاختيارية في ذلك يوضح على مذهب من ثبت للفاعل قدرة ، إذ يجوز له أن يصيب أحدهما إلى لسان عن طريق حدوث . بينما لا يصبح ذلك على مذهب الكسب بلدعي بلدي قدمه للأشاعرة ، لأن كلاهما من الله وليس أحدهما أولى من الآخر بأن يكون كسا^(٢) .

شبه أهل الكسب ورد القاضي عليها : لا يجد القاضي أن شبه من الكسب تنقسم في نوعين .

(١) نظر سائر العرب ، ومعنى ٨ ٧٧ ، مساج التحقيق ١٥٠ ، وبان للملاحمة أن الكسب هو حركة أو تكوين قدر حدوثها قدرة في نفسها . انظر الفائق ٥٥ ب

(٢) انظر شرح لأصول ، وأصحيح ٢ ٥٦

١ شبه أثبتت فيها نظريتهم

٢ — وشبه حاوروا فيها أن يمسدوا مذهب المعتزلة

فإن الشبه التي حاولوا فيها إثبات نظريتهم فأهمها ما يلي :

أ — قول الأشاعرة لو اثبتنا لساناً فاعلاً ومحدثاً للحركة الاختيارية لوجب أن ثبتت الحركة الاضطرابية فعلاً للسان . لأن كلا النوعين من الحركات حادث ولحق أن تصوب مع القاضي في أن لا يثبت في حدوث لا يقتضي الاثبات في المحدث أو الفاعل . كما أن اثبات أمرين في الحكم لا يعني الاثبات في المعلل نفسها .

ب — وقالوا لو تعلققت هذه الافعال باللسان من حيث حدوث توجب أن تتعنى به سائر صماها بما فيها كونها شيئاً وعرضاً وحساً وهيئاً ، وقد فرق القاضي من حس رده على هؤلاء بين حدوث أو الوجوديين نشيئة والعرضية وذلك لأنه من نشيئة الشيء ثبت في حال انعدام ، وهكذا فالصانع حين يحدث الفعل من عنده يقتصر على نفسه من حالة لعدم وجود الوجود ، هذا بالإضافة إلى أن هذا القول يلزم أصحاب الكسب أيضاً مما ذهب قد اثبتنا أن صفة الفعل تثبت بواسطة الكسب فما يمنع من أن نسب للكسب إيجاد سائر الصفات الأخرى

ج — ومن حجج الأشاعري أن الواحد منا لو قدر على إيجاد بعض قدر على إعادته عن طريق قدس الشاهد على العائث . إلا أن القاضي يرد هذه الشبهة بأن ينبغي أن قدرة الله على الإعادة قد وجب له من قدرته على الإيجاد ، فالله تعالى يحتج عن الإنسان في أنه قادر لذاته ، بينما الإنسان قادر بقدرة محدثة ، وإذا فلا يجب إعادته الله على شيء سداً أو إيجاداً أن يقدر عليه العبد أيضاً .

د — وقاب الأشاعرة أن الله قادر لذاته ومن كان كذلك فهو قادر على سائر أحاسن مقدورات بما فيها أفعال عبده ، وس على كونه عبد لذاته . وأحق أن هذه الشبهة يمكن أن تتعنى بها الحركة خالصة لا أصحاب نظرية الكسب ، وإذا ذكرها القاضي فلا أن نظرية الكسب في رأيه تؤدي إلى القول بخبر

ونرد عليهم غير بين لمعلومات والمقدورات ، على أساس أن الأولى لا تختلف باختلاف العالمين ، بينما تتعلق بالمقدورات بالمقدورين . ثم يلزم أصحاب نظرية الكسب بهذا القول ، فما دام الله قادراً لذاته ، فهو قادر على كسب العباد ايضاً ، لأن الكسب لا يخرج عن أنه نوع من المقدورات

هـ وأخيراً يقول الأشعري ما دام الله قادراً على أن يعطينا القوة على فعل هذه الأفعال فيجب أن يكون تعالى عليها قدر وهذه الشبهة ايضا تنسجم مع نظرية اخبر الخالصة أكثر من نظرية الكسب وقد رد القاصي عليها بأن اقدر الله للناس على هذه الأفعال يعني أنه حتى القدرة فيهم على إحداثها ، لا ما يظنه الأشاعرة من أنه قادر على تصرفاته بعينها .

أما شبه الأشاعرة لإفساد مذهب المعتزلة فيمكن تلخيصها مع ردود القاصي عليها بما يلي :

أ يقول الأشعري لو كنا محدثين لأفعالنا لوجب أن تعلم تفاصيل ما يحدثه كالتقديم تعالى ، فما كان محدثاً لأفعاله كان علة تفاصيلها ونعتبر هذه الشبهة من أهم ما يعتمد عليه الأشاعرة ، فقد نقدها عن الأشعري الباقلاني وغيره^(١) . ولم يجد القاصي في هذه الشبهة كبير خطر ، فإله تعالى يستحق صمته بكيفية تختلف عن كيفية استحقاقها ، فهو عالم قادر لذاته ، ونحن غافلون بالعلم وقدره ، والقدره . ومن هذا ما يجب أن يشك لنا ما يشتبه . ثم إنه لو صح ذلك في حدوث الفعل يصح في كسبه ، ولكان من الضروري أن يعم المرء تفاصيل الكسب ايضاً .

ب وقال لأشاعرة لو أب أحدثنا كان محدث لتصرفاته لوجب أن يستطيع إحداث أفعال متطابقة تمام ، ومعلوم خلافه ، لأن من كتب حرفاً لا يمكنه أن يكتب مثله مرة أخرى . ورد القاصي لا يحسن عن الرد على الشبهة الأولى في عدم صحة قياس الشاهد على بعائب هباء ، وبذلك يبرم في الكسب ، هذا ولا يمنع أن يقدر الإنسان على التماثلات داختلف الوقت

(١) مجيد ٣ ٩١ ، المص للأشعري ، التمهيد للباقلاني

ج . ومن أهم ما احتج به الأشعري ، أننا لو كنا محدثين لتصرفاتنا لوجب أن نسمى حقائق لها ، ومثل هذا القول - يهدم قاعدة لألوهية الأساسية ، وهي أنه لا خالق إلا الله . وقد رد القاصي على شبهة الأشعري هذه من ثلاثة وجوه

١ إن لخلق بالمعنى اللغوي هو لتقدر ، وليس ما يجمع من إجراءاته على الله والإنسان

٢ - إننا إذا لم نستعمل لفظ الخلق بالاصطلاح على الإنسان ، فلأن الخلق يطلق عادة على من يكون فعله مطابقاً للمصحة وليس ذلك حال أفعال دائماً

٣ - أما - الله مع احراء لفظ الخلق بمعنى الاتحاد الا عليه فلا يصح عند القاصي ، وإذا احتج الأشعري بقوله تعالى : « هل من خلق غير الله » وقوله : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلق الله » . رد القاصي بأن الأشعري أقصص من الآية الأولى كلمة « يبرقكم » والبرق من الله وحده . بينما لا تدل ظاهر الآية لثانية على الثانية على أكثر من عدم التساوي بين الله وعباده في خلق . والمقصود بها أن الله يقدر على جناس من الأفعال لا يقدر عليها لعباده ، كخلق الأجسام ولاعراض ، بينما لا يقدر الإنسان لا على فعله .

د - وقال الأشعري لو أن الإنسان كان محدثاً لأفعاله لكان مثلاً ومشاركاً لله ، ولا يرى القاصي أن التماثل يتحقق بمجرد وصف الفعلية ولاحداث في كليهما ، أن التماثل والاختلاف انما يكون بصفت بدوات . ثم إن الإنسان لا يقدر إلا على أفعاله ، بينما قدرة الله تعم أجسام المقدورات جميعاً .

الرد على أدلة الأشعري السمعية حول نظرية الكسب : ستنسب الأشعري على نظريته بآيات قرآنية كثيرة ، سنكتفي بإيراد بعضها مع ردود القاصي عليها ، كنموذج للمناقشة التي دلت بين المعتزلة والأشاعرة وأسلوب كل من الفريقين في فهم القرآن الكريم . ويهمل قبل عرض هذه المناقشات د شير أي ثلاث ملاحظات

١ إن لقاضي لا يقر لأشاعرة على أصل الاستدلال ، نسمع على هذه المسألة ، لأن صحة لسمع تنبى على كبر الله حكيماً عادلاً ، كما أن ثباته

تعالى يعتمد على إثبات انشاهد محدثا حتى يصح فيه من الله تعالى عليه ، ومن أنكر
إحداث العباد لأفعالهم فقد منع في رأيه لاستدلال على الله

٢ - إن القاضي يسير في ردوده إلى حد التناقض مع أدلة الأشعري التي
أوردها في الجمع ، مما يدل على أن مناقشة القاضي تنوجه إلى لأشعري بالذات (١)

٣ - يحكي القاضي أحياء في الاستنتاج والالزام ، ويعمل عن الحقيقة التي
يؤمن بها المسلمون جميعا بما فيهم الأشاعرة وهي أن الله حكيم وعادل وأنه لا يرتب
مسئولية على العباد إلا ما يمكنهم من تعق أفعالهم بهم على وجه يصح منه ترتيب
مسئوليتهم عنها

وبيث أهم الآيات التي يدور حوله النقاش

— «أتعملون ما تحتون والله خفيكم وما تعلمون» فصل الأشعري بين «وما
تعلمون» وبين «وما تحتون» فجعل الحملة الأولى دلالة على أن عمل العباد محذور من
الله ، بينما جعل البحث من فعل العباد وجمع لقاضي بينهما ، وقال إن الله أضاف
سحت والعمل إلى العباد ، وعنى ما نعمل ما ما يعملون فيه من السحت ، ومثل ذلك
كثير في القرآن كقوله تعالى «يعملون ما يشاءون من محاريب» أراد بعمل
المحاريب ، لا حتى لأجسام الذي لا يصح إلا من الله .

«الله حائق كل شيء» استدلال الأشعري بها على أن الخلق كله بما فيه
فعل العباد من الله ، لا أن القاضي يرى أن الظاهر من الآية منورك اتفاق
الأقوال ، لأن الله شيء وم يخلق نفسه ، وهكذا وجب تأويل الآية على أن يكون
المراد بها معظم الأشياء لا كلها . ويوجد مثل هذا في القرآن ، كقوله تعالى «وأوتيت
من كل شيء» «إد لم يرد الله كل شيء» على الإطلاق .

«إن ربكم ندي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام» استدلال
لأشعري بها على أن أفعال العباد مخلوقة لله شملها كلمة «وما بينهما» إلا أن القاضي

(١) انظر المص ٢٧ ٥١

لم يجد في الآية ما يستدل به ، لأنه لو صح لوجب أن تكون أفعال الله كلها مخوقة في
سنة أيام ، وهذا لا يجوز . ثم أن الآية جاءت في معرض التمدح ، ولا تمدح في
خلق أفعال العباد ومنها القبيح

وأخيرا فإن من عرصا لآراء القاضي في القدره ، وردوده على نظرية الكسب ،
نلاحظ أنه يقول بما آمن به المعتزلة جميعا ، من أن العباد يقدرون على أفعالهم ،
بمعنى أنهم محدثوها فتستغل قدرتهم من العدم إلى الوجود ، وأن كل أفعالهم
تسبب انبهم ، إلا ما يتعلق بشهوة والهمة والعبود الصرورية وبعض الدواعي
والخواطر ، فإنها تكون فيهم من الله
وأهم أدلته على ذلك ما يلي -

١ - إن أي متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يحكم بأن الفعل يقع بحسب أحواله
وقصوده ودواعيه ويستقصي لحسبها أيضا ، فلا بد أن يكون هناك وجه من لتعلق
بين هذه الأفعال وبين دواعي الإنسان وقصوده ، وليس ذلك لا صفة الأحداث
والإيجاد .

٢ - إن التكليف وحس لأمر والهي ونسب وندح وغيرهما من الأحكام
المتعلقة بالأفعال لا تصح عقلا إلا إذا سبب أحداث الأفعال إلى الإساءة .
ولو لم تثبت نسبة الفعل إليها لما حس وجود الأمر والهي ونسب وندح والثواب
والعقاب ، والقول بأن الله يحدث ذلك حيث يؤدي إلى عباد كل هذه الأحكام ،
بل لعله أن يؤدي إلى أنه يجب على الله أن يجاري نفسه على ما يفعله العباد من
معاصي إذا كان هو الذي يفعلها فيهم

٣ - إن أفعال العباد فيها ظلم وجور . ولو أن الله كان حالما لاصح عليه
وصف الخائر والنظام تعالى الله عن ذلك . ولا محال فليس هذا على أن الله
يخلق الحركة ولا يسمى متحركا ، لأن الذي يفعل الحركة يسمى محرك لا
متحرك

٤ - أما إصانة الطاعات إلى الله ومعاصي إلى الشيطان ، فليس ذلك على

سبيل الخلق والاحداث ، وانما لأن الطاعات تتم بأمر الله وتسهيله وأعطائه ، والمعاصي على الصمد من ذلك تحصل بعد أن رجى الله وهى عنها ، والمعروف لعه حسن إصافة آداب المرء إلى أبيه وعلمه إلى من علمه وهكذا ... وأما نسبة الخوف والقوة إلى الله فإنه هو الذي يعطيا القدرة على فعل الطاعة ونجس المعصية (١)

وقا حتم تفصي بحثه عن القدرة وحق الأفعال بإيراد عدد من الآيات التي يمكن أن تعد دليلا مكتملا لا أساسيا على رأيه ، منها ما يشير إلى أن أفعال العباد منهم ، ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد .

من آيات النوع الأول :

١ - كن ما ورد في تكليف والأمر والهي والرجز والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم
من هذه الآيات «وما مع ساس أن يؤموا إذ جاءهم الهدى» وقوله «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم» «أجر بما كانوا يعملون» «جزاء عما كانوا يكتسبون» «وما نكم لا تؤمنون ..» الخ

٢ الآيات التي تسبب الأفعال إلى العباد وهي كثيرة منها الآيات السابقة ومنها قوله تعالى «وأنزلت نذير واشتروا الصلوة بهدى» «قد أفلح المؤمنون الذين هم عن اللغو معرضون» «وذين هم للزكاة فاعطون» «والذين هم لأماناتهم حافظون» «وسارعوا إلى معصرة من ربكم ورحمة» «والكافرين العيظ والعافين عن الناس» «وإذا أحسن ميثاقكم ووعدهم فوفوا لهم الطور حدود ما آتاكم» .

٣ آيات التي تشير إلى إرسال الأنبياء قدوة وأئمة وذلك لأن محروجه لهم أئمة وقدوة يدل على أن تعامل مختار ، لأن الله إذا اضطر الأنبياء إلى طاعه لم يكن لهمهم أثر على أنه قدوة ، من هذا النوع قوله تعالى «وإذا أتى إبراهيم ربه بكلمات» .

(١) انظر المشابه ، النبوة ، الطهارة ، المعجزة ، شرح الأصول

٤ آيات تعزق بين الله والعباد في فعل وتغيره عنهم في غيره ، كقوله «فتبارك الله أحسن الخالقين» «والله خلقكم وما تعملون» فلم يصح قوله أحسن الآلهة لما لم يصح له سواء ، وصح إثبات أرحم الراحمين وأحسن الخالقين . وإن كان هذا اللفظ لا يجري بإطلاقه إلا على الله .

أما آيات النوع الثاني ، أي التي يستدل بها على أنه تعالى لا يخلق أفعال العباد فمنها

١ - «ما رى في حق برحم من تفاوت» قال القاضي هل يكون معنى لتفاوت هنا معنى الحكمة أم معنى أنه لا يصح في محققاته أن تكون كذلك ، إن القاضي يرى أن المعنى الأول هو الأولى ، وعلى ذلك لم يحل أن تكون أفعال العباد من حقه لأشتمالها على التفاوت وأحسن والقيح ، وقد أنكر القاضي أن يكون قصد الآية مع التفاوت بمعنى مع الانشقاق وحسن في انشاء ، لأنه لا وجه في ربه للتمسك في أن السموات لا انشقاق فيها ، وانما يكون التمسك بمعنى التفاوت عن خلقه عامة

ونوضح أنه لا مانع في الآية بمعنى من أن يجري مع التفاوت عن فعله تعالى عامة وعن كل فعل من أفعاله بصورة خاصة ، وعلى هذا يكون التمسك بتميز من الله الكمال عن أفعال العباد بغير لا يستطيعون مع التفاوت عن أفعالهم

٢ - «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا» قد تفصي ، صلى الله أن يكون في خلقه باطلا كما يحصل في تصرفاتنا ، وكان الأشعري قد فسر الآية بـ «كذلك» ، «ذلك ظن الذين كفروا» فقد صواب أن الله خلقهم ولا ثوب ولا عقاب

٣ «الذي أحسن كل شيء خلقه» قال القاضي إن لحسن ضد الفسح والآية تدل على أن الله أحسن في كل شيء خلقه ، وما كان في أفعال العباد ما لا يحسن ، فإنه يمتنع أن تكون من خلقه تعالى ، ولا يرى القاضي ما ذهب إليه لأشعري من أن كلمة أحسن في الآية تعني «عليم»

تعليق حول القول بخناق الأفعال : أشرنا إلى الحملات العبيدة التي شنت على المعتزلة لما رآوه حول أفعال العباد، وكان أقصى ما وجه إليهم من اتهاماتهم يقتضي قولهم بقدرة العبد على فعله يحدود من قدرة الله ، وأنهم باجرام أحكام حسن والقيح على أفعاله قد شهوه بعباده وأوجبوا عليه ومنعوا ، ولذلك أطلق عليهم اسم مشبهة الأفعال^(١) .

والحق أن هذه التهم التي شترك فيها عدد من كبار مفكري الاسلام كالجوي والطحاوي وأر حرم وبن تيمية وغيرهم تحتاج إلى شيء من التأمل والدراسة ، ويظهر لدى البحث أن في بعضها شيء من التكثير من التطرف والإلزام الخصوم شيئاً لم يقصدوه .

فالمعتزلة لم يوجبوا على الله أن يفعل ، أو لا يفعل ، ولم يذكر عن أحد منهم أنه ادعى بأن المخلوقات توجب على الله أمره ، لا أنهم صرحوا بأن الله أوجب على نفسه كذا وكذا ، كنوع من حكمة التي قال بها الماتريدية وأنكرها الأشاعرة ، فأعز الله كلها حسب رأي الماتريدية تنصف بالحق على سبيل الأثر مع أنه لا يجوز انصاكته تعالى عنها^(٢) والفرق بين المعتزلة والماتريدية عظمي . فقد ذكر المعتزلة أنه تعالى ينصف هذه الصفة على سبيل الوجوب ، بينما رأى الماتريدية أن وصف أفعال الله بها على سبيل تنقص لا الوجوب

ولم يرع المعتزلة والقاضي على وجه الخصوص ، أن العباد مخبرون بأفعالهم كما ذكر الجوي ، فلا حرج كما أشار القاضي إلى ذلك مراراً طريقة في العمل يتميز بها الله عن سائر مخلوقاته . وهو يختص بخلق الأجسام وبعض الأعراف ، والعباد لا يستطعون ذلك . من متأخري المعتزلة والقاضي عند الحار على وجه الخصوص . لم يحبروا إطلاق لفظ خناق على الإنسان بقصد تعبیر عن أنه يفعل فعله ، لأن الخلق يكون بتقدير انصافه إلى طلاق ، وأفعال العبادات إما تكتسب

إن رأي المعتزلة في الأفعال لا يصل إلى نقول بالحد من قدره الله ومشئته . ولا

(١) شرح الطحاوي ٤٥٠ ، الفصل ٣ ٩٨ ، لأرشاد الجوي ٨٧ . مقدمة التمهيد لابن سبيح ٢٠ ، نظم القرنه سبع ٣٥

إلى استقلال العباد في أفعالهم استقلالاً تاماً عن قدرة الله تعالى ، وهذا ما صرحت به جمهورهم ، وخاصة المتأخرون منهم

فأما أن نظرتهم لا تؤدي إلى كون العبد مستقلاً في فعله ، فلاشك تعالى هو الذي أقدره على فعله وممكنه منه ثم إنه تعالى مهيمن على الأنساب والمخلوقات جميعاً ، فإن شاء معه وإن شاء ممكنه من الاستمرار على فعله سوء حالف مراد العبد في التصرف أم وافقه ، وقد كرر القاضي قوله بأن الله الملك لأفعال العباد من حيث أنه يقدر على إبطالها ومنعهم منها^(١) . وإذا كانت القدرة الإلهية تتدخل في فعل الإنسان عن طريق خلق استطاعه العبد على فعله . فإن هذه القدرة تتدخل في فعل الإنسان من وجه آخر هو خلق الدواعي والمخاطر إلى الفعل ، لأن كثيراً من الدواعي والبواعث التي تدفع الإنسان إلى أداء فعله تكون من الله تعالى .

وقد فهم عدد من مفكري الاسلام عنهم هذا الذي نقول ، إذ أشر المسعودي إلى أن المعتزلة هم يقولون بالمراد العبد يفعل ، وإنما قالوا عنهم ذلك عن مسين الأثر ، والأما فإن عندهم أنه لا يقدر أحد على فعل ولا سخط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إليها وهو الملك لها جميعاً ، فيفعل إذا شاء ويمنعها إذا شاء ، ولو شاء لظهر الحق على طاعته ولكان على ذلك قادراً . غير أنه لا يفعل ، ذلك في ذلك رفع للمحنة وإزالة للولوى^(٢)

وما ن ما قاله المعتزلة لا يؤدي إلى تحديد قدرة الله ، لأن المعلوم أو المعنى كما ذكرنا لا يخرج عن واحد من أمرين هما نفس الفعل ، والأقدار عليه . ولا شك أن قدر الله العباد على أفعالهم أكثر من فعل نفسه ، وهذا مع الاقرار أن الله تعالى له بصفته ولكما متصرفاً أن يبرع هذه القدرة ويجمع تأثيرها إذا شاء .

ثم إنه ليس في قول المعتزلة ما يقل من قيمته انشئة الإلهية ، ويمكن تحسر الآلة « وما تشاؤون لا أن يشاء الله » وما ماثلها على أن العبد لا يختار أو يشاء لا في

(١) من ١١ ٢ ب
(٢) و شار الشيخ زهد الكوثري في حقيقه على العقيدة المظانية للجوي ص ٣٦

ينطق مشيئة الله وإرادته، بمعنى أن الله أراد للعبد أن يحد أحد الطريقين: الخير أو شر ومكنه من كليهما، فإد اختار الطريق الأول ففي نطاق المشيئة الإلهية، وإد اختار الطريق الثاني ففي نطاقها أيضا وإذا كانت الإرادة غير المحبة، فإنه لا تناقض بين إرادة الله لكل شيء، وبين أن يجب من العبد اختيار طريق الخير ويرضاه. ويكرهه منه اختياره للطريق الآخر وأما ما فصله المعتزلة في قولهم بقدرة الأسباب على فعله هو إيه لآسان حرّاً في اختياره وإرادته وبشي الحرية عنه، وذلك حتى لا نترعرع بطرئه التكليف التي كره حق الإنسان من أحدها، وحتى يبقى العدل الإلهي أمر لا زعمي إليه الشهب ولأن طرئ الأشعة لهم استدعو افتد الأسباب من الحرية عن طريق نظرية الكسب، فإن القضي يؤيده في ذلك عدد من معكري لاسلام لم يقتنعوا بأن هذه نظريته بكل ما دخل عنها من نظريات استطعت أن تعد عن الحرية، أو تهي الشهب التي يمكن أن تثار حول حقيقة العدالة الإلهية

وكان موقف نقضي والمعتزلة في هذا القسم لا يختلف عن موقف الكثيرين من علماء لاسلام ومعكره، فقه حاكم لآمام من حرم أولئك من زعموا أنه لا استطاعة للعبد أصلاً، وأنهم محكومون للحس والنس واللع وإجماع الأمة، «أما نحن، فقولنا تعالى: «حرره مما كنتم تعملون» فأثبت بالآسان عملاً بقوه، ودما الحس والعقل فلأنه ضرورة العقل يعرف عنه يقين التمييز بين القادر نفاد من غيره، وأما لعه فلأن المحر هو الذي يمع منه العمل خلاف اختياره وقصده وهذا ما يقولونه في الآسان وما إجماع الأمة فلأن المسمن أجمعوا على أنه لا حول ولا قوه لا بالله، فأعطوا قوه محبره لأن لآسان يملك حولاً وقوه ولكن بالله» وإلى مثل هذا القول ذهب ابن خوي وخوي من لأشعره^(١)

(١) من مزيف استدلال البيهقي عن الكسب تفسيره الآية «و قد خلقكم وب قصود» «فإن أثبت لآسان أصلاً خلاف للمعبره وأحر عن نفسه بأنه حاس أعباد خلافاً للقدرة» «فإن قيل أراد بالأعمال لأصم المعمونه قيل أن لأصم م تكر من عمل العبد أن يحبه عنهم» «و قد حاس عنهم الذي هو عنهم» «أصول الدين» ١٣٦

(٢) موبت ليش مصحح صدي ٨٠ ١٨٩

وكان ابن تيمية قرب إلى المعتزلة في هذا الموضع، فقد قرر أن الله حائق لكل شيء، وأنه لا يتم شيء في الكون دون إرادته، وإن العبد فعل حقيقة وبه مشيئة واردة كاملة تحبه مشولاً، فأما نسبة أعمال أعباد إلى الله فإنه يكون من حيث أنه حائق لسيها وهو قدرة العبد، ثم أعس بأن المعتزلة أقرب إلى الحق من الأشعة في هذه المسألة^(١)

وقد تبع ابن القيم رأي استاده ابن تيمية، فلذكر في شعاع العلي أن مذهب الحويني في الأعمال أقرب إلى الحق من مذهب الأشعري والبقلاي، وأوضح رأيه بقوله: «إن الله حق إرادة العبد وقدرته وجعلهما سبباً لإحدئ الفعل، فالعبد محدث بعمله وإرادته واختياره، وحائق النسب حائق لمسبب ولا يرى أقوال القضي وجمهور المعتزلة قد تجاوزت هذه الآراء»

أما في العصر الحديث، فيسما يمين جمال الدين الأفغاني في رأي انما تربية للتحفيف مما يؤدي إليه مذهب خير من شهب، فإن الشيخ محمد عبده يأخذ بقبول المعتزلة في بعض كنهه ويحاول اتوفيق في كتبه الأخرى وخاصة في رسالة التوحيد لقد حاول محمد عبده الوصول إلى حل أسلم مما وصل إليه لأشعري في نظرية لكسب التي تدور حول إشراك العبد مع الله في فعل واحد. فبين أن القول باستقلال العبد في فعله استقلالاً مطلقاً ضرور، كما أن القول بالخير مطلقاً هم للشرية ومحو للتكليف، وإبطال لحكم العقل بديهي الذي هو عماد لايد^(٢)، ثم أوجز رأيه في عبارات بعيدة عن موطن خلاف، وإن كانت في حقيقة قرب إلى قول الحويني في إثبات ضرورة حدوثه فقد، وإن العبد يصرع ما عبده من تصحيح الفكر وجادة العمل وإرادته وقدرته، ويستعين بالله ذي قدرة مطلقة مرجع جميع الكائنات، والأسباب. عمله وحواسه يشهد أنه مدرك لأعباده الاحيار^(٣)، يريد لتأنيها، ففته، مدبره وإرادته، وبصيرها ضرورة فيه، إلا أنه يشهد في نفس الوقت

(١) مساج ١٢

(٢) أنظر: «نه اتوحيد» شرح محمد عبده

بأنه قد يحكم ويقدر ولا يصلى على ما يريد ، فيعلم أن هناك قدرة أخرى وراء تديره هي قوة الله ، فهذه هي المعرفة الصورية ، بتكاليف ، وأما وراء ذلك فعدت لا فائدة فيه .

وأخيراً فإن علينا أن نفصل بين الأمور التي تعود إلى الله ، وتلك التي تعود إلىنا ، فحينما يتعلق بالأسباب ، علينا أن نعرف قدرته على عمله ومسئوليته عنه وأن الأسباب تتعلق بالمسببات ، وحينما يتعلق بالله فإن علينا أن نعلم أنه لا يستحيل عليه أن يعجز العظم كعبه ، وأن يمنع قلوب الناس ، وأن يفعل ما يشاء ، وأنه قد يفعل ذلك وقد لا يفعله ، فذلك أمر يعود إليه

البحث الرابع الارادة

تحديد الارادة والمريد : لارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد الجمع أو طه ، وقد كانت نسبة القدرة الى صيرى الفعل أي فعله أو تركه على حد سواء ، فإن الارادة هي التي تختص بأحد الوجهين ، والفعل إذاً حصص اعتقاد الجمع أو طه ، طه أحد طرفيه ترجح هذا الطرف على الآخر

الآن هذا التعريف لا يجعل من الارادة شيئاً رنداً على يدواعي أو فعل أو لصوائف عنه . وهذا ما لم يقل به الكثيرون من المعتزلة ومنهم من حيى ، وابن تشون الارادة معنى أو ماهية تريد على مجرد بداعية أو انشيء أو الفاعل عند

وقال معتزلة آخرون إن لارادة هي ميل سعي لاعتقاد أو فعل الذي يشك بدواعي وانصوائف . كما أن الكراهة بمره تسع عند بصير أو طه ، وهذا ميل يسمى علم . وهو ليس من قبل الناعث على دفع انصرار عن النفس انصروره

وقال لأشاعره إن الارادة هي صفة محصصة لأحد صيرى المقذور الوقوع ، ولم ينكروا امين بأي من معتزله ، إلا أنهم لم يحبه لارادة بمسها . وبلاحظ أن تعريف الأشاعرة بلارادة يتفق مع مسألتهم في نكسب . لأنهم لم يثبتوا أنه تعدد نظري المقذور ، بل جعلوه صفة محصصة لأحد طرفيه^(١)

(١) الموصوف د ٢٠٠٠ ، ٩٠ ، ري التفسير ٥٨

يميل القاصي إلى اعتبار الإرادة ماهية أو معنى معروف بالباشرة عن طريق الشعور بالوحداني ، أو بمعنى آخر ، فإن لإرادته معنى مجده العاقل من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين سائر المعاني كعقله وقدرته وآله ولذته ، وما دامت الإرادة هي هذا النحو من الوضوح والمعرفة الضرورية لم يجد القاصي حاجة إلى بيان حقيقتها أو تحديدها لأكثر أو أصبح من كل تحديد أو تعريف ، ولإرادة عن وجه العموم ليست مجرد الدواعي أو العلم أو الاعتقاد ، بل هي أو الضرر ، وبما هي أمر رائد يرتب عليها ^(١) فإن أحدها قد يعلم الشيء ويعتقد السمع أو الضرر في شيء آخر ، وقد بدعوه هذا إلى نفس ومع ذلك فإنه لا يعمل . وهذا يؤكد كون الإرادة رائدة على الداعي والصارف

إن كلاماً مما ذكره يرى القاصي يجد نفسه مريداً للشيء ، وعدم ذلك من حاله بالاضطرار كما يعلم من نفسه أنه معتقد ومشتهى وطام ومفكر ، ومن كان أمره على هذا الشكل يستعني عن تدالاه ، وإنما يحتاج المدرك إلى التأمل ليفصل بين أحواله المختلفة وبين كونه مريداً ، كحاجته مشتتاً أو طاماً أو معتقداً في غير ذلك .

وهكذا فإن الأدلة على إثبات الإنسان مريداً لا يخرج عما يلي

١ - شعور الإنسان بإرادته وحرية اختياره وذلك لما نلاحظه كل منا من أن فعله يوجد طبقاً لدواعيه وقصوده وينتهي حسب دوافعه وصورته

٢ - زهد التكليف . لأن التكليف موجه إلى العبد بلفظ فعل أو لا تفعل . ومثل هذا التكليف إذا توجه إلى من يفعل اضطراراً أو طبعاً يكون سهواً ^(٢) .

٣ - برهان التعارف بين الناس : فحين عاطف بعضنا بالآخر وبسهي ونصف أهل العصر بالخبر وأعد آخرين بالشر ، وهذا نوع من التكليف القاسم بين العبد يعتمد على الإرادة أيضاً

(١) انظر ٦ ٨ . ويمكن تعريف الإرادة بأنها المعنى الذي يقع به فعل المدعي . فكذا على وجه محتمل في نفس والدفع ، وعلى معنى آخر كونه الكثرة والقدرة وسائر الخيارات والاشكال من البراعة والبدن ، وهو قوة التعرض وسائر الخيارات في أوقات محتملة في التقدم والتأخير

(٢) وقد أورد القاصي في أمثاله ص ١٣ بعض الأحاديث التي تدعم هذا المعنى

الإنسان يريد بإرادته : أن الإنسان ليس مريداً لأفعاله مجرد كونه حياً أو بوجود الدواعي والصوارف كما ذهب إليه أبو علي وهو الحسن البصري ، وإنما هو مريد بإرادة محدثة ، فكيفية استحقاقه لمكلف بالإرادة لا يختلف عن كيفية استحقاقه تبعاً لها ، وقد سلكت القاصي إلى اثبات الإرادة نفس الطريق الذي سلكه لإثبات الاعراض ، ويحصر على النحو التالي إن المريد يحصل مريد للشيء مع جوار أن لا يحصل كذلك بقاء سائر أحواله على ما هي عليه ، فلا بد والامر كذلك من أن يحتاج إلى معنى يصير به مريد

وسبب ذلك أن المريد ليس له كونه مريداً حال كما هو الأمر بكونه حياً أو مدركاً ، ووصف المريد لا يتحقق بالمراد ، لأن المراد لا يوجب للمريد كونه الإرادة ، والإنسان في حال الدواعي قد يريد وقد لا يريد فلا بد لكي يخصص بأحد الجانبين من علة هي الإرادة

وبلاحظ أن القاصي يميز بين العلم بالإرادة والعلم بأن أحدهم مريد ، فهو يعلم بالحالة الثانية يكون اضطراراً وماشراً . بسبب العلم بالإرادة لا يتم إلا بالاكتمال والتدلالة . وهذا رأي شيخه أبي عبد الله البصري وهو مخالف لرأي شيخه أبي علي وفي هاشم الذين أثبت العلم بالإرادة بغير الاضطرار

حول مقارنة الإرادة للفعل أو تقدمها : تشتت الآراء حول هذه المسألة للإرادة أو تقدمها عليه على ثلاثة مذاهب

١ - فقد الأشعرية لاند للإرادة من أن تقارب الفعل . لأكثر موجه له ، فهي مرتبطة بالفعل كما سيفع ، وهذا شبه عدهم في القدرتها أنها موجهة بالفعل

٢ - وذهب البعادانيون إلى أن الإرادة مقدمة على الفعل وموجهة له في آن واحد ، إلا أنهم نسب ذلك على منتهى في العلة وسبب ، فقد أحرزوا الإرادة بحري العلة ونسب في وجوب تقدمها على المسبب

٣ - وذهب القاصي إلى التوسط ، فقال إن الإرادة مقدمة على الفعل ومفارقة لأوله وانتقد رأي البخيرية والعددية إلا أنه لاحظ أن قول الأشعرية بحري على قياسهم مع

القول بالاحتمال أكثر مما يجري مع العدادية مع قولهم بالعدة والسبب .

وقد استدل القاضي على تقدم الإرادة على الفعل بالضرورة ، بمعنى أن كلاهما يعلم من نفسه أنه يريد الفعل المستقل ، ويعزم على ذلك ^(١) . وهذا أمر واضح على أصول المعتزلة جميعا إلا أن الاشكال يبدو في اثبات حوار مقارنة الإرادة للفعل فقد حاول القاضي أن يستدل على صحته بأنه فهل يحج في هذا ؟ قال : إن حوار مقارنة الإرادة للمراد يتأتى من أن ما يدعو إلى الفعل هو نفسه الذي يدعو إلى الإرادة ، وما يصرف عنه يصرف عنها ، والذي لأجله يعمل بفعل الإرادة ، وذلك بتعلق الإرادة بفعل تعلمنا تام ، وتأثيرها فيه ، والإرادة المتقدمة لا تكفي لإيقاع الفعل بل لا بد من مقارنة إرادة ويكفي أن تكون هذه المقارنة لأول الفعل ^(٢)

يسو أن القاضي بهذا القول لا يفصل بين العزم والتفكير . أو عبارة أخرى بين القصد في الفعل وبين نفس نفسه ، فكأنه لا يعتبر العزم لا اد نص . وهذا هو رأي أبي عبي الحناني من عمل

وتخصص الفعل على الصورة التالية يبدأ لاتجاه إلى الفعل بوجود داعية إليه أو حاضره بحيث على التكبر فيه . ويتجه قصد الإنسان إلى القيام بهذا العمل ، ثم تنحدر الإرادة بتعزم على وجه من الوجوه التي تصح عندها الفعل ، لأن قدره الإنسان تنعقد بفعل على وجوه مختلفة ، هنا في الإرادة لتخصصه بوجه دون آخر

حتى هذه المرحلة ، ثم ترث الإرادة متقدمة على الفعل ، وتستمر الإرادة حتى قرار التنفيذ وبدء مباشرة الفعل ، إذ يستطيع المرء أن يعزم ويريد ولا يتقل إلى الفعل الحقيقي ، ومن هنا جاء قوته بمقارنة الإرادة ولو لأوب مرحلة من مراحل تنفيذ الفعل ، ويجب أن لا ننسى أن الإرادة الإنسانية لها مختلف عن الإرادة الإلهية ، فالإرادة الإلهية تتجاوز فعلها دائما لأن مرحلة العزم لا تصح على الله ، وقد كان تقديم إرادته على هذا أرد الله شيئا فإنه يقع منحدر إرادته تعالى ^(٣)

(١) لمي ٦/٢ ، ٩٠

(٢) لمي ٢١٦ ، ٩٢

(٣) محيط ١٠٤ ، ١٠٥

الإرادة ليست موجبة للفعل : هل الإرادة موجبة لمرددها ، أو عبارة أخرى هل العزم على فعل يوجب تنفيذه حتما ، ذهب الأشاعرة إلى أن لإرادة لا توجب المراد وإن كانت مقارئة له ، ووفقهم على ذلك الحناني وأبو هاشم والقاضي عند الجبار وجماعة من متأجري المعتزلة

وذهب غيرهم إلى أن الإرادة محدثة موجبة للفعل ومن هؤلاء عدد من المعتزلة . فكأن النظام والعلاقة وصغر من حرب وطائفة من قدماء المعتزلة ^(١) فمقتضى كلام الحريق لأول أن العزم لا يوجب التنفيذ ولو لم يكن هناك عائق يمنع عنه ، بينما يرى الآخرون أن العزم على الشيء يوجب تنفيذه

وقد يستعرب المرء هذا الاتفاق بين الأشاعرة وأعب مشايخ المعتزلة على أن الإرادة لا توجب الفعل ، فكيف يكون ذلك والفعل عند المعتزلة يحدث من لعمد لا من غيره . إلا أن هذه الاستعجاب يرول حين نعلم أن الأشاعرة قد يشعرون أن الإرادة الإنسانية موجبة للفعل فإى بمعنى ذلك لأنها لا تؤثر في الفعل سواء هي أو قدرة الإنسان وإنما يخلق الله في الإنسان القدرة على الفعل حين عزمه عليه ^(٢) ،

بينما يسمي المعتزلة واجب إرادة لأن تأثيرها في الفعل ينصرف على حقيقة بوجه دون وجه على حين تم القدرة عندها للفعل ، فالقدرة هي التي تخرج الفعل من العدم إلى الوجود ، وأما إرادته فلا توقع الفعل على وجه دون وجه

وسبب الاشكال عند من قال بأن إرادة توجب الفعل على ما يرى القاضي أنهم لم يروا لاسان المحلى بينه وبين الفعل لا يريد الفعل لا يوجد لا محالة ، وطبعا بها موجبة له ، ويوجه النظر إلى ملاحظة دقيقة وهي ، أن هذه النتيجة كما أنها تصعب حتمان الإرادة الموجبة فإنها تصعب احتمالا آخر هو أن الفعل المراد هو الذي يوجب الإرادة ، لأن كلا من المراد ولإرادة لا يوجد لا مع صحته وأخير يمكن أن نصيب احتمالا جديدا وهو أن يكون الداعي إلى الفعل أو الناعث عنه موجبة الإرادة

(١) الموقع ٦ ، ٦٧ ، لمي ٩ ، ٨٤

(٢) ويمكن أن نقول بأن الإرادة موجبة عنهم من وجه آخر بمعنى أنها توجب على الله خلق القدرة على الفعل حين وجود العزم عنه

والفعل جميعاً ، وهذا لا يصبح على مذهب القاصي لأن الداعي إلى الفعل قد لا يكون من فعل الإنسان وذلك نحو العلوم الضرورية^(١)

وهكذا فإن الإرادة لا تؤثر في وجود الأفعال وإنما تؤثر فيما تؤثر فيه في بعض أحكامها ، ولا تؤثر في كونها قيحة أو حسنة ، وإنما يصير الفعل بها وقعد على وجه مخصوص ، ثم يعتبر ذلك الوجه ، فربما اقتضى حسن الفعل وربما اقتضى قبحه ، إن القاصي يريد من التأكيد على أن الإرادة تحتص بتأثير في أحكام الفعل أن يربط بين عزم الإنسان على الفعل وقيمة الفعل الحقيقية فإرادة الفعل لا تنفصل عن قيمته الحقيقية ، وإنما يفعله لأنه يتصرف بوصف ما حسن أو قبيح

وقد أطلال القاصي في تفصيل أحكام الإرادة في الجزء الذي خصصه لذلك من المعنى . ولا يتسع مجال البحث لعرض جميع ما أورده من هذه الأحكام ولذلك فإننا سنقتصر على ذكر بعضها ، ولن يرد التوسع أن يعود إلى الكتاب المذكور^(٢) .

أحكام الإرادة :

١ - ما يؤثر من الإرادة وما لا يؤثر . إرادة الإنسان لا تتعداه إلى غيره من الناس ، ولذلك فإنها لا تعلق بتغير المريد فلا أثر لها عليه فالقول الذي يرد من يريد امر أو حبراً لم يصبح كذلك لأن عمداً أراد الإخبار به ، وهذا تأكيد جليد على مسئولية الإنسان عن فعله واستقلاله في مجده عن الآخرين

ولم يكن رأي أبي هاشم واحداً في هذه المسألة فقد روى عنه أراء عدة . أحار في انفسكريات تأثير الإرادة في العير ، وصحح مثلاً أن يكون المخبر محرراً ، وإن كان خبر من فعل غيره ، حتى قال ذو الصطر الله للمكلف على الكذب لكان المكلف هو الكاذب ، وإنما إن هذا الرأي لا يتفق مع نظرية التكليف وتوتب المسئولية على الفعل ، فإن مقتضى رفض الأخذ به وعرض في كتابه مسائل من الفحص

(١) لمي ٦٢ ٨٤

(٢) المعنى ١ - السادس القسم الثاني تحقيق لأب قنوي والدكتور الاموي

رأياً آخر ذهب فيه إلى إجابة هذا التأثير من وجه آخر ، وصرح مثلاً عليه بأن المحاطب إنما كان مخاطباً لأنه قصد بالكلام غيره . فمن كان كذلك كان مخاطباً وإن كان الكلام من فعل غيره ، وأخيراً ستقرا أبو هاشم على الرأي الذي أخذ به القاصي فيما بعد . وهو أن الإرادة لا تؤثر في العير ، وأن الفعل يتصف بالصفة التي يسعها عليه المعامل بإرادته الحرة .

٢ - البوجه التي تخص عيها بالأفعال بالإرادة . الأفعال سواء في أن الإرادة لا تؤثر في وجودها ، وإنما تؤثر في بعض أحكامها ، ومع مرعنا هذه القاعدة فإن نجد أن الأفعال نالسه للإرادة على نوعين

أحدهما لا تؤثر فيه الإرادة وإن تعلقت به ، كالأرادة نفسها والجهل والعلم ورد النودعة . لأن هذه الأفعال توجد على وجه واحد ، فهي لا تحتاج إلى الإرادة لتخصص بوجه دون وجه ، فلا تعتبر بالإرادة من القبح إلى الحسن أو بعكس ، ومجرد وقوع هذه الأفعال بالقدره يحصل عن وجهها الذي لا يعير ، وهذا قول أبي هاشم نصح مخالفاً أبي علي

إن مقتضى رأي القاصي هذا أن هنالك بعض لأفعال التي تزد الدواعي والصوارف حوها للتعرف على وجه الحسن أو القبح فيها ، لإعطائها قيمة معينة لأن قيمتها تنصل عماهيتها ، فاجهل لا يكون جهلاً بالإرادة ، والعلم لا يصبح عموماً ، لأن حقيقة الجهل والعلم لا تتغير ولا تتخصص

والنوع الثاني من الأفعال تؤثر الإرادة فيه ، نحو الإخبار التي يصير صدق أو كذبا ، بالإرادة ، والأوامر التي تصير بها كذلك ، وهذا هو محل دراسة الشرعيات جميعاً . فليس للسجود مثلاً عند ذاته قيمة حقيقية ولكنه بإرادة الإنسان يصير طاعة لله أو عبادته للشيطان

والنوع الثاني ينقسم إلى أقسام عدة

أ - بعض الأحكام تتأثر بالإرادة المتعينة به فيصير بها على صفة ما كاخبر

والثواب والعقاب. وبعضها يتأثر بالإرادة معدمة غيره فيصير على حدة مخصوصة وذلك كالأمر الذي يصير أمراً أراد المأمور به.

ب- وبعض الأفعال يصير بالإرادة على حدة ما أن يكون حسنة أو قبيحة مصلحة أو مفسدة. كالسجود الذي يصير بالإرادة طاعة أو معصية، بينما يصير الحس والقبح في بعضها الآخر على مرحلتين. فتكون الأفعال بالإرادة على حدة ما، ثم يقاس حالها بعد ذلك فتكون قبيحة أو حسنة، ومثل ذلك خير والأمر، وإدارة الإنسان يصبح القول حراً أو أمراً. ثم يقاس على قواعد الحس والقبح، فإذ كان كذلك فإنه قبيح، وإذ كان صديقاً حانياً من وجوه القبح كان حسناً.

ج- وتنقسم الأفعال من حيث مقارنة لإرادة لها أو لغيرها، لأن الفعل قد يكون جبراً وحيداً. كالصرر الواحد الذي يفعله الله المستحق، والذي يجب أن يقارن الإرادة. وقد يكون أجراً يتركب منها جملة الفعل، كالحبر، فالإرادة إذا كانت متقدمة عنه لم تؤثر فيه، وإذا تأخرت لم تؤثر فيه. فوجب أن تقدر أول جزء منها. ويتوقع أن من الصعب التمييز بين الفعل وسيط وركب من حيث وجوب الإرادة فيهما، لأن لأفعال حجرية تحتاج إلى المشاركة في كل جزء منها، إلا أن يكون الفعل موحداً. فحين ذلك لا يحتاج إلى الإرادة إلا في أول الفعل، فالحرية التي لا تكمل إلا بعدة أفعال. تحتاج إلى الإرادة في كل مرحلة من مراحلها إذ الإنسان يستطيع أن يقلع عن الفعل بعد انبثاقه.

د- وأخيراً تنقسم لأفعال من حيث تعدي الإرادة أو انتصارها. فمن لأفعال ما يحصل على وجهه المخصوص بإرادة واحدة، وذلك كالحبر الذي يصير بإرادة إحدائه حراً عما هو خير عنه، ومنها ما يصير كذلك بإرادتين كالأمر، لأنه يصير أمراً بإرادة المأمور به. وإرادة إحداهما أمر لما هو أمر له، وقد خالف القاصي في ذلك شبيحة ما عني.

٣- الإرادة الحسنة والإرادة القبيحة. إن الإرادة تحد ذاتها من جملة أنواع التمكين التي أوجدها الله في امرء، وهي في المكلف من أسباب الاستحقاق وبخلاء.

ولذلك لم يكن في ذاتها أكثر من أداة أو وسيلة للفعل. وإني توصف بالحسن والقبح لما يتعلق به من مراديات، ويميز القاصي بين إرادة التقيح وإرادة الحس من حيث الحكم. وإرادة التقيح قبيحة مطلقاً، لأن من علم كونها كذلك علم قبحها وأن فاعلها يستحق الذم، وليس في التقيح تفصيل، وأما إرادة الحس فإنها قد تحس وقد تقبح، فإذا امتعت عنها وجزه القبح كانت حسنة، ومتى حصل فيها وجه من وجزه القبح كانت قبيحة^(١). وذلك كإرادة الحس إذا كانت عبثاً، أو إرادة مالا بطلبه لأمر، فحين هذه لا رده فيها وجزه من الحس لأن فيها منهجه بالإنسان، لكن فيها وجهها من تقيح أثر في منع وجهها بالحس، لأن التكليف عا لا يطلق وتقيح.

الإرادة ليست ضد الكراهة: متبع للكثيرين من ثبات معينين ضد الإرادة والكراهة، وقالوا إن حس الإرادة هو جسس لكراهة، وإن إرادته شيء كراهة صده، إلا أن من رأي القاصي أن إرادة غير الكراهة، وكما أن الواحد ما يكون مريداً لمعنى هو إرادة فإنه يسمى كراهياً لمعنى آخر هو الكراهية، ولا يصح عند القاصي أن يقول إن الإرادة ضد الكراهة أو العكس، لأن المعين لا يصادف إلا في حالة بعثتهما، شيء الواحد على وجه واحد.

ب- التفرقة بين إرادة والكراهة تعتمد في الأساس على شعور واحد صريح في كل ما، فحين تفصل شعور بين كوناً مريدين وكوناً كارهين، كما تفصل حاسة إرادة والاعتقاد فيها، فهو كذا إرادة شيء هي كراهة صده. وحب أنه متى أراد إحداثاً شيء أن يجد نفسه كارهاً لصدده وهذا مما يختلف باختلاف المعنى. ومن الأمثلة على ذلك أن أحداً قد يريد من صديق له أن يسلك طريقاً معيناً، ولكنه لا يكون كارهاً لسلوكه طريقاً غيره لمجرد أنه أراد الطريق الآخر.

وقد أضاف القاصي إلى هذا الدليل النفسي أدلة أخرى تبين دليل يتحقق بالتكليف، منحصه أنه لو كانت إرادة الشيء كراهة لصدده، ما حس من الله

تعالى أن يأمر بالموافق ويريد ما يؤدي إليه من كراهة لصددها ، ومثل هذا القول يقبض انتباهنا إلى عبادة واجبة لا تدفعه . ومبها أنه لو صحح أن الإرادة والكراهة صدون لحار أن يقال إن العلم بالشئ جهن لصدده وأن القدرة على الشئ عجز عن صدده ، وهذا لا يجوز (١) .

٥ - بين الإرادة والشهوة وعبرها من المعاني حرص القاضي على التمييز بين الإرادة والشهوة لئلا يفسد رغبته في أن يسقط قول من جمع أن يوصف الله بإرادة كقول ما لا يكون لأنه من نوع الشهوة والمعروف أن الأشاعرة يقولون أن ما كان فقد تعلقت إرادة الله بكونه ، وما لم يكن فإن إرادة الله لم تتعلق به ، ولديهما أنه يريد أن يطل قوب من محض الإرادة مجرد طبع انساني لا احتيار فيه ، وقد استطاع القاضي أن يلاحظ عدة فروق دقيقة بين الإرادة والشهوة منها

١ - أن الشهوة تتعلق بالمدركات من لأشياء دون غيرها ، سيما تتعلق الإرادة بكل أمر يجوز لمروء حدوده ولم دولم يكن مدركاً

٢ - أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يتمتع المرء به . وإرادة قد تتعلق بالضرر أو ما يؤدي إليه . ويلاحظ أن القاضي هنا يوجب بين المصلحة والشهوة مع أن الشهوة قد تكون فيما يضر

٣ - بما أن الشهوة شعور فردي فإن المرء لا يشتهي ما ناله غيره ، سيما قد يريد فعل لآخرين

٤ - إن ما ينهي الشهوة هو غير ما ينهي الإرادة ، فما ينهي شهوة هو البور ، والصور لا يمنع الإرادة بل قد يقترب بها ، كمنور طبع الانسان عن الدواء وتداوله له ، وما ينهي الإرادة هو الكراهة وهو لا يمنع الشهوة ، فقد يكره المكلف أيام الصوم تناول الطعام وإن اشتهاه .

٥ - إن وقوع نقص بالشهوة لا يكون إلا على وجه واحد ، لأن شهوة أمر طبيعي حسي ، سيما ما يقع بالإرادة قد يكون على وجه

() نعى ٦٢ ٤

٦ - قد يريد المرء الشئ ويكره مثله ، لكنه لا يصح أن يشتهي الشئ ، وينهر طبعه عن مثله

٧ - لا تلام بين لعدم الشهوة ، فقد يشتهي المرء ما لا يعلم ، لكن الإرادة تتطلب العلم لفصل بالمراد

٨ - وأخيراً فإن من أهم الفروق ، أن إرادة ما يصح أن يكون فعلاً للانسان ، سيما لا تكون الشهوة كذلك لأنها لا تخفقه الله في الانسان

وإذا كان القاضي قد عني ببيان الفروق بين الإرادة والشهوة ، فإنه قد ميز بين الإرادة والتمني ، لأن التمني عند القاضي لا يعتق بالوجود وما يتعلق بالمعني ، سيما إرادة تتعلق بالوجودات لأنها تتم بتأثير منها . ثم أن التمني لا يؤثر لما تنساه الانسان ، ولا يقضي برفوعه على وجه دون وجه ، سيما الإرادة مؤثره ، وإذن فإن التمني لا أثر له في إحداث الفعل وإيجاده .

وكأن الأشاعرة يفصلون بين الإرادة وبعض المعاني لأخرى كالمصلحة والرصاص والاختيار ، ولديك دهور إلى أن الإرادة لا تسبزم المصلحة ، وقصدوا من ذلك إلى الفصل بين ردة الخير والشر في فعال عباد وصلة ذلك بالإرادة الإلهية ، فإله يريد أفعال العباد جميعاً خبرها وشرها لأنه لا يحب الشر منها

أما القاضي فقد رفض مناعاً شيوخه المعترلة لجمع بين إرادة الشئ ومحته ، ولذا لم يجر عبده أن يريد الله شر من العبد لأنه لا يحبه وهكذا فإن الإرادة والمصلحة والرصاص كلها ألقاط متقاربة المعنى ، وإذا احتجبت وإلما تختلف في أمور جرئة لا غير من حقائقها شيئاً . فالرصاص هو ردة الشئ ، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد ، والاختيار هو إرادة أبصاً ولكنه يكون في حال ابتار فعل على غيره ، وهكذا

تعلق حول حرية الإرادة والاختيار عند القاضي والمعتزلة :

كان تأكيد القاضي والمعتزلة عموماً على الإرادة الاساسية وإنشائها ، ينتج

إلى عاية رئيسية هي، إندت حرية اختيار الأساس وقصده و فعله . حتى تكمل الأساس مسؤوليته عن عمله ويستحق بالتالي ما برته نظرية التكليف من نتائج

وفد تعرض لمعتزة نسب هذه للمكرة الى هجوم من خصومهم و تبهمهم بالافتقار عن المسيحية أو الروقية أو غيرها من ملل وانحل ، بل نقد ذهب التفكير بعصهم الى أن ينتموا هوارق غير حقيقية بين لقرآن والسنة العامة ، أو بين لقرآن الملكي ولندي بصورة خاصة من حيث لتأكد عن حرية لاردة أو نفيها ، قد هو مقدر صحة هذه الآراء

أما دعوى التأثير بالمسيحية فقد ذهب إليه الكثيرون من مؤرحي العقائد والمشرقيين ومن تأثيرهم من الكتب لمحدثين^(١) في مسائل متعددة، أهمها القبول بحرية الارادة والاحيار . وهالوا ب معتزلة فقلوا ذلك إما عن علماء مسيحية مباشرة كيجي «لدمشي» وندت من أي قوة^(٢)، أو أنهم نقوا عنها بواسطة عيال لدمشي اندي بسوا به مصلحة بهم في الشتم ، وحق أن المسيحية كم عرصه أباء المسيحية الأولون كانت تبين إلى اخر ، وإنما نشأت فيها فكره لاختيار حين نصبت بالفلسفة اليونانية . ولم يكن اتصال لمسمين بالمسيحيين لا بعد مدة من ستمرر لإسلام في البلاد المفتوحة . وقد تأخر مثل هذا الاتصال الفكري حتى أو حر اقرب لأول المحجري ، وهذا عدا إلى القرآن والسنة وهما سيقن قطعاً على أي اتصال بين مسمين وغيرهم من أصحاب الأدب الأخرى . وربما نجد أنهم بخود الكثير مما يشير إلى حرية الأساس في اختيار فعله ، وهكذا وند لمسمين منذ أيام الإسلام الأولى لم يكونوا عيلين عن مثل هذا النقش ، ولقد كان برسول يسأل أحياناً عن هذه الموضوع . وكاب في جوابه دائماً

(١) ذهب إلى ذلك من مشرقين ماكودند ٣ ، ونيكسب ٢٢٠ ويدور في الكتب لمحدثين

جاء ٣٠ ، والتمسي في بيج الحهمه ومن النعمه العبي ، لاسمرايبي وغيرهم

(٢) عاثر بيدور أبي حرة في أو عم القرب الثاني هجري ، التاسع ميلادي . نظر كتابه مبصر

الورقة ٩ ، وعاش هجري لدمشي أيام حبيبه المأمون وكاب كلاب يقول عم به لاردة

ولا عابر

توجيه الى العمل وترك ما هو أبعد من ذلك من أمور لله لله . وذا كان للمسيحية أثر في الاعتراض فقد يكون ذلك في لمهج الذي سبكه المعتزلة في علاج هاه لمسألة ، ومثل هذا التأثير إذا كان واصحاً لدى أصحاب بعض أوائل المعتزلة كالعلاف واسطام . فربما لا نكد بعد له ثراً لدى القاصي عبد خبير وأكثر متأجري لمعتزلة، وردنا عن التأثير بالمسيحية بطبق على دعوى لتأثير بالروقية التي تدور حولها الرئيسية حول الخيرية ، والكونية واخرية الانسانية^(١) .

وأما ما رعمه جولد نسهر نقلاً عن هربوب حرم^(٢) من وجود مذهب متعاصرة ومتصارية عرصها الرسول محمد في مسألة الحرية والقدر ، وأن ذلك يرجع الى تطور الإسلام الزمني ودعونه إلى الحرية والاحتار في مكة وترجمه عن ذلك في المدينة ، فإنه عار عن الصحة ولا أساس له من الواقع ، لأن الآداب القرآنية التي قد نعيد معنى الحرية أو اخر مورعة في القرآن الملكي وحسي ، من إلى الآية التي يعتمد عليها أهل الخبر في لارادة مكنة وهي « وما بشؤن إلا أن يشاء الله » هذا بالاصافة إلى أنه ما من آله من الآيات أو حديث من الأحاديث التي وردت في القدر الا وعكس بصره بما لا يعارض مع حرية الارادة الانسانية

وهكذا يرب قوب لمعتزلة بحرية الارادة لاسحت حدوده في فلسفات وأدين أخرى غير لاسلام ، لأن القوب ناخر والاحتيار من القصصا بني سعت من المجتمع لاسلامي والثقافة لاسلامية ، ولعل ما يؤكد قول هذا أن نشت بعض م ورد في لقرآن حول هذه القصصية

من الآيات التي تنفي الجبرية :

كل نفس بما كسبت رهينة (المائدة ٤١) ، من عمل صاحب نفسه

(١) الدكتور عسك من الرواقيه ولاسلام المسمعه المرمه رمل ٤٠٣ - ٤٠٤

(٢) المقيدة والنشر يد ٨٣

ومن أساء فعلها (فصلت ٤٦) ، هنالك نلر كل نفس ما أسلفت (يونس ٣١) ، وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (الكهف ٢٨) ، إنا هديناك السبيل ، ما شاكرأ وإما كفرأ (الانساب ٣) ، قل ، أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن أصبر فليصبر ومن ضل فليعص (يونس ١٠٨) ، قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أصبر فليصبر ومن ضل فليعص (الانعام ١٠٤) ، ومن يعص سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر لله نجده الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثمأ فإنا نؤمده على نفسه وكان لله عليمأ حكيمأ ، (النساء ١١٠ - ١١١) ولو شاء الله حطبكم أمة واحدة ولكن لبسلكم فيما آتاكم ، (٨٤ الذكوة) يوم نجده كن نفس ما عملت من خير محصراً (آل عمران ٣٠) .

من الآيات التي احتج بها أهل الحر على رأيهم :

فمن من يصيبها إلا ما كتب الله له (التوبة ٥١) ، كذلك يصل الله من يشاء ويهدي من يشاء ، قل لا أملك نفس شعأ ولا صراً لا ما شاء الله (١٨٨ الأعراف) ، ولو شئنا لآسنا كل نفس هداها ونكن حق لقوب لأملأ جهنم من دجنة والناس أجمعين (السجدة ١٣) ، ولا ينفعكم بصحي إن أردت أن أنصح لكم ، كان الله يريد أن يعوبكم ، هو ربكم والله ترجعون (هود ٣٦) ، وقد بعثنا في كل أمة رسولأ ن عبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة (التحل ٣٨) ، ولو شاء الله ما فتنوا ، ولكن الله يفتن من يشاء (سورة ٢٥٣)

ومن الآيات التي احتج بها كلا الفريقين :

كلاهما تدكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكران إلا اب يشاء الله (المدثر ٥٤) ، إن الله لا يعير ما تقوم حتى يعيروا أنفسهم ، وإد أراد الله تقوم سوءأ فلا مرد له ومنهم من دونه من و (الرعد ١٢)

وليس قصدنا من عرض هذه الآيات هنا أن نشك رأي الثائلين ، بحرية

أو الحر ، وادى يريد أن يؤكد فكرتنا بأن هذه القضية في أساسها تسع من مصادر إسلامية تحتة . ونشأ أثر علماء لاسلام بأراء غيرهم ، فقد كان ذلك في الأصول وفي حد معين ، هذا ثم أن هذه القضية كانت وما تزال فتنمة ، لأنها مشكلة تتعلق بطبيعة الإنسان وطبيعة العلاقات التي ترطه مع الله تعالى أو مع القوى التي تسير هذا الكون

وقد قصد القاضي من قوله الأخيرة إلى عدة عبات

١ . لتفرقة بين أفعال الإنسان وأفعال الطبيعة ، لأن أفعال هذه تسير بموجب قوى طبيعية فعالة تحتها الله ، أو تقتضي قدور الأسباب والعلل الذي لا تعير ، بينما يستطيع الإنسان وحده من دور الكائنات أن يخرجه إلى دونه على هذا النظام الختني

٢ . التمييز بين أفعال الإنسان والاحتة وبين أفعال الحيوانات والاضطرارية ، والتمترقة في أفعال لاسان نفسها من حدين النوعي ، أي من أفعاله الفسولوجية بطبيعة وبين أفعاله الإرادية الاحيادية التي ، لها العقل والشرع

٣ . الحقوق بحرية الاختيار مشتق من أصل التوحيد . لأنه مع عدية الكمات وبعد ، ولا يكون لكلام في كمال الله وعدده دور تقرير حرية الاختيار الاسمي . هنالك خير وشر والله لا يفعل الظلم ، وفي تقرير حرية الاسان تقرير العبد للإلهي الذي يقرضه فيام هذه بحرية

٤ . إن فلسفة الاخلاق لا تكتمل بعدم حرية لاسان في أفعاله

٥ . إن مبدأ الالتزام اخلفي يعتمد على الحرية والعمل والوحي . فاعقل والوحي يعرف لاسان التكليف ، وبحرية يقدر على تمهيد ما كلف به أولاً يقدر

دارت بين القاصي عند الخيار ممثلاً عن معتزلة وبين أبي اسحق لاسمريي ممثلاً للأشاعرة ، فقد قال أوهما سبحانه الذي تنزه عن الفحشاء ، وأحبه لثاني سبحانه الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء

وقد ذهب الأشاعرة والنجارية إلى أن الله مالك مطلق التصرف ، مريد للدرجات جميعاً بما فيها أفعال العباد معاصي وطاعات ، لأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . فجميع ما يحدث في العالم قد أراده الله وما لم يحدث فقد كرهه الله .

وقال الماتريدية إن أفعال الله وإرادته تحكمها الحكمة الإلهية ، وقد حصف رأيهم هذا بما التزم به الأشاعرة . وم تصور ماتريدية سوء عن أصلهم أن يريد الله ما يطلق عنه اسم المعاصي والسيئات أو أن يفعلها

أما المعتزلة فقد كانوا صريحين في قولهم إن الله تعالى لا يريد من أفعال عباده إلا الطاعات ، ولم يجدوا في ذلك تقييداً للإرادة الإلهية ما دام الله هو الذي يصنع القويين ويوجب على نفسه ما يوجبه ، وقد أطنأ شيوخ الاعتزال في حديثهم عن هذا الأصل عدم في تأكيد العدل الإلهي ، ويعود الفصل إلى القاصي عبد الخيار في ربط هذه الفكرة بنظرية التكليف عن صورة لا يملك عنها ، فإذا خلق الله العبد وأقدره وأمكنه وكلمه ، فإنه لا يصبح أن يتعق فعله أو إرادته مما يؤدي إلى الإحلال بقانون التكليف الأساسي وهو حرية إرادته لأفعاله وقدره عليها ، لأن إرادة الله تعالى لأفعال عباده عن جميع صورها قد تؤدي إلى تهديم هذه القاعدة

ما يريد الله وما لا يريد من فعله أو أفعال العباد :

إن الأفعال لا تفرح من أن تكون وقعة من الله تعالى أو من جهة غيره من عباده . فما هو الفعل الذي يجوز أن يفعله تعالى وما هي الأفعال التي يصح أن يبردها من غيره .

(١) المصنف ١ ، ١٠٢ ، ص ٦/٢ ٢٥٧

مظنية سكيك - ٢٤

٣٦٩

البحث الخامس

بَيْنَ إِرَادَةِ اللَّهِ وَقُدْرَتِهِ وَإِرَادَةِ الْعَبْدِ وَقُدْرَتِهِ

عرفنا حتى الآن تفصيل مدعيه من أن الله قادر ومريد ، وما نقصد من إثبات الإرادة والقدرة للإنسان ، ولنكتمل هذه بصورة يحس بالإنصاف التي قد يفيد اختلافاً أو احتكاكاً بين إرادة الله وقدرته وإرادة عباده وقدرهم ، وتمثل قصداً لاحتكاك هذه في عدة محو ، أهمها ،

١ - طبيعة كل من إرادة الله وإرادة العبد (الخير والآخر)

٢ - مدى والصلال ، هل هو من الله أو من الإنسان .

٣ - القضاء والقدر

ونعرض بإيجاز آراء لاسلاميين في هذه الموضوع ، ثم نحدد موقف القاصي من هذه الآراء

١ - بين إرادة الله وإرادة عباده .

يرد هذا الموضوع أثناء حديث عن لارادة لإلهية وشمولها . كما رد في حلال الكلام عن نظرية العدل الإلهي والتكليف وقد عرفت هذه القصبة في كتب المعتزلة بعنوان «نرية الله عن إرادة المعصية» وكانت من أسباب الاحتكاك مستمر بين المعتزلة والأشاعرة ، وحبر مثل عنها تلك لمناقشة لتي

إن أفعاله تعالى يريد بها جميعاً ، و ستنفى القاصي من ذلك إرادته نفسها ، فمع أنها محدثة إلا أنه لا يجوز لله أن يريد بها لأن ذلك يعصى أو التمسك ، أما أفعال العباد فهي على نوعين منها ما يريد به الإنسان على طريق الإلحاء والاضطرار ، ومنها ما يريد به على سبيل الاختيار والتطوع ، وأما ما يكون على سبيل الإلحاء ، فإن الله قد يريد سبه ، وليس معنى ذلك أنه يريد نتيجة فعل لا محالة ، ففعل المدح متصل عن فعل المدح ، مثل ذلك مثل أن يهرب أحد من سبع فيعبد زرع غيره^(١) ، فإنه تعالى أراد سب لهرب وهو وجود السبع ، إلا أن العباد الزرع هو من فعل الإنسان

أما ما يريد به الإنسان على الاختيار والطوع فهو على ثلاثة أنواع .

١ المحاسن : فالله تعالى لا يريد بها ولا يكرهها ، ذلك لأنه لو أرادها لصار ذلك باعثاً لما على فعلها فتصح وحقاً ، ولو كرهها لكان في ذلك صرفاً لما عن الفعل فتصح معصية

٢ المعاصي لا يريد بها الله ولا يشاؤها لأنها قبائح والله لا يفعل الفسح ولا يريد به . والذي يدل على ذلك أن أهم . تعرف به كراهه الشيء هو السهي ، وقد صدر عن فقه نجه المعاصي أكثر من ذلك ، فإنه سبى عنها وعن القبايح جميعاً وتهدد وتوعده عقوب من يعصها ، وأمر بخلافها ودب عليها ، ورغب في ثواب من يعبد عنها ، والله كرهه للمعصية ولا يكون كذلك إلا وهو غير مراد

فالقاصي يوحد بين الإرادة والأمر وبين الكراهية والنهي ، فما يأمر الله به فقد أراد به وما سبى عنه فقد كرهه ، سيما فصل لأشعرة بسهما ، والعباد لا يرجون عن إرادة الله ، ولكمهم يحذرون أو مره

٣ الطاعات أما الطاعات كالمواجبات والنوافل ، فإن الله يريد

ويرغب بها ويعد بالثواب على فعلها ، يدل على ذلك قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » واللام هنا لام العرض والارادة ، فقد أراد من جميع عباد أن يعبدوه فعلموا ذلك أم لم يفعلوا ، ولا يجوز أن يكون القصد بالآية أنه يريد عبادة من علم أن سيؤمن من بعد ، كما ذهب إليه لأشعرة^(١)

وهكذا يسبق القول لأشعرة أن الله يريد أفعال العباد جميعاً سواء كانت معصية أو طاعة ، فإن القاصي والمعتزلة عموماً يقصرون بين أنواع أفعال العباد ويذكرون أن يريد الله من عباده لا الطاعة أو ما انصف بها بحسن بصورة عامة .

وقد درت مناقشات حامية بين القاصي وخصومه من الأشعرة حول تفسير بعض الآيات التي حاول كل من الفريق أن يستخرج منها ما يستدل به على رأيه ، وبعض الأدلة الأخرى

ومع أن القاضي يعتقد أن هذه المسألة مما لا يصح الاستدلال عليها بالسمع فقد أدلى بدلوه في النقاش منتصراً للمعتزلة ، راداً بصورة خاصة على ما ذكره الأشعري في كتابه « اللمع »

ومن الآيات التي كانت مثار النقاش قوله تعالى « ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والانس » قال الأشعرة أن اللام هنا لام العرض فيصح معنى الآية أن الله خلق كثيراً من الجن والانس بعرص عقوبهم ولا يكون كذلك إلا وقد أراد منهم فعل ما استوجب العقوبة

وقد رد القاضي بأنه لا يصح أن تكون اللام هنا لام عرصية ، لأنها لا تدخل على لأسماء الحامدة بل تقتصر على المصادر والأفعال ، ودون قول الأشعرة بأن الله خلق كثيراً من الجن والانس بعرص عقوبهم هو نوع من التأويل لا التفسير اللفظي ، وما دموه قد أجروا التأويل فيه يمكن أن تروى الآية على معنى أصبح ، فتكون اللام هنا لام العاقبة . ويصح معنى الآية أن عاقبة

الكثير من الخس والانس بعد تكليمهم واتذارهم أن يستحقوا العقوب في ردهم والوقع أن في القرآن وكلام العرب ما يدل على هذا التأويل ، فمن القرآن قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » مع أن آل فرعون في الأصل لم ينطقوا موسى ليكون عدواً لهم وإنما ليصبح قرعة عينهم ، وقد حكى الله قول امرأه فرعون عن عرضها من التناقض موسى ليكون قرعة عين لي ولك

ومن كلام العرب قول الشاعر العربي لدوا للموت وسوا الخراب . والمعروف أن الإنسان لا يبد معرض الموت ، ولا ينسى معرض الخراب ، وإنما هاقبة الولادة الموت وعاقبة الساء الخراب

وقال الأشاعرة إن يحمل آيات القرآن تشير إلى أن ما يشاء الله كائن وما لا يشاءه ولا يريد لا يحدث وما تشاؤون لا أن يشاء الله بل هو ولو لم يصل بذلك لكائن مشيئة العبد أمد من مشيئة الله ، وأصحاب إجماع الأمة انعقد على ذلك

وقد رد القاضي على رعم الأشاعرة بالاعتقاد لإجماع الأمة على ما ذكره بأمرين أوهما أن لإجماع كالتصريح في أنه لا يستدل به على مثل هذه المسألة ، بينهما متعلق بالأول ، وهو أن الإجماع الذي لا يعتمد على كتاب أو سنة لا حجة فيه

أما الثوب أن لأنه تدل على إرادة الله ومشيتته لأفعال العباد فيها من التعصي ورد القاضي عنه أن جميع ما رد حول مشيئة الله لأفعال العباد متوقف على إخبار العباد لأفعاضهم ولا بأس عنده من أن يخالف إرادة الله ، ود لا يمكن دنا من قدرته تعالى على كل شيء لأنه هو الذي أجرى العادة على ذلك ، وهو على كل حال أفصل من سنة فعل القنايح والتعصي به ، وليس هناك تعصداً من كراهة الله للقنايح وبين مشيئته لكل شيء ، وهذا القول من قبل حمل لخص على العام ، فالعموم أن الله يشاء كل الأفعال ، وخصوصاً أنه يكره القنايح

أصناف الأشاعرة أن حججهم السمعية بعض الأدلة العينية ، فقالوا إذا كان الله علماً بما في العام من قنايح وكفر ومعصية وم يمنعه وهو قادر على منعها فإن هذا يدل على أنه يريد ها ، والحق أن العلم بوقوع المعصية لا يعني إرادة أن يكون وسد تعصي على يد من المسلمين وهم الحاكمون في بلاد يذهب فيها اليهود والنصارى إلى بيعهم وكائنهم . فالمسلمون يعلمون ذلك مع قدرتهم على معصه ، ولا يعني ذلك أنهم أرادوه (١)

ونضيف أن هناك فرقاً بين العلم والإرادة . ولا يجب أن يعلم الله أن الشيء سيكون في المستقبل أنه يريد أن يكون لا محالة ، إلا أن يوجد وجه يقتضي إرادته ، وهذا الوجه هو كون الفعل الوقع حسناً أو فجيحاً ، فهو يريد لصاحبه ولا يريد القنايح .

وقد يسأل متسائل فيقول : لو وقع في العام ما لا يريد الله ، ألا يدل ذلك على عجزه وضعفه ، ألا يقاس حاله تعالى بحال الملك الذي لا تطيعه رعيته ، رد القاضي على هذا التساؤل بعبارة أدلة

أ : إن من الصعب قبول قياس الله تعالى على لأسباب في هذا الأمر ، ود وجه في حالة الملك أن يكون عصيان رعيته ذليلاً على عجزه وضعفه فلأنه يغوى برعبته وصاعته لهم ، ولأنه يجور عليه الجمع والضرر ، أما الله تعالى فإنه لا تجور عليه لمافع والاصرار ، كما أنه لا يتقوى شيء من أفعال عباده وشؤونهم .

ب : إن لعجز يرجع إلى روع القدرة عن القادر ، وهكذا فلا يجب إذا لم يقع من الفاعل المختار فعل أن يدل ذلك على عجزه .

ج : إن ما قد يصحح أن يكون ذليلاً على عجزه تعالى أن لا يقع ما يريد من فعله أو من الأفعال التي تسبب للعباد عن صديق لأخاء «الاصططار»

أما ما يقع منهم على طريق الاختيار فإنه دام بقع لم يدل على عجزه ، ولا شدته ، عندما أدبني أراد لايمان من عمه أي هب ، ولكن لما كان أبو لهب محتاراً في فعله فإن رفضه اختيار الايمان لم يدل على عجز النبي صلى الله عليه وسلم وأخيراً فإن حجة الرئيسية التي تدب على أن الله لا يريد المعاصي من العبد ، ولا يتدخل في رادتهم لأفعدهم الاختيارية ، تلج عليه نظرية التكليف من أنه ليس من العدل أن يكلف الإنسان ويعرف بأنه سيحاسب على عمله ثم يجمع من إرادة هذا لعمل والقدرة عليه ، وبعل هذا ما جعل القاصي يعلن بصراحة تامة « إننا لا نسم أن القديم أن يجمع الكفر من لكفر مع إبقاء التكليف ، والا فكيف يكون الثوب والعقاب »^(١)

٤ - الهدى والضلال :

ورد في نقرآن الكريم آيات كثيرة تحكي قصة الهدية والضلال عند الناس ، وهما المسمون «الأول على بساطتها في أنها تتضمن إرادة الله للهدى ومعوثة الناس عليه ، وكراهيته للفسق والضلال وتحريضهم على تركه ، على أن لا يحس ذلك ممداً مسؤوله الإنسان الكاملة عن اختياره وعمله .

وطبق لأشاعره على هذه آيات نظريتهم في أن أي أمر في العالم لا يتم إلا بإرادة الله ، فوجدوا بين الهدى والاعمال والضلال والكفر ، وقوا . ن كلا منهما يكون بإرادة الله وحده في الانساب ، يسما أنكر المعتزلة هذه النتيجة لتبنيها مع أصحابهم في حرية الانسان ومسؤولته ، وذهبوا في تفسير هذه الآيات مذهباً لا يحس بهذا مبدأ الرئيسي ، ولا يؤثر على نظريتهم في العداة الإلهية القائمة على أساس التكليف

وقد نصر القاصي مبدأ معتزلة . وتوسع في تفصيل هذه الرأي ، وخاصة في كتابه « متشبه القرآن » وسعر ض في يلى للمعاني المختلفة للهداية والضلال وموقف القاصي منها

(١) ص ٦٧ / ٢٢٢

معاني الضلال :

١ - الضلال بمعنى الكفر وهذا هو رأي الأشاعرة ، وقد أنكره المعتزلة وقالوا ان معنى الضلال للعوي لا يسبح هذه الاستعمال

٢ - الضلال بمعنى الهلاك ، ويستعمل فيما يجري مجرى الطرق إلى الهلاك أو يكون حقيقة مما يؤدي إليه

فإن القاصي بصحة هذه المعنى في تفسير بعض آيات القرآن ، ووقفه على ذلك الراري من الأشاعرة^(١) ، ويمكن أن تفسر به الآية « يصل به كثير أه فظهر الضلال هنا ليس هو الكفر ، بل هو الهلاك ، وإنما يسمى الكفر به من حيث يؤدي إليه ، لأنه تعالى لما صرب المثل ، صل به قوم واهتدى به آخرون . فسب لإضلال و هلاك إيه من حيث تسب في ضلالهم أو هدمهم . وقد قل نصيب من هذا المعنى الزعشري^(٢) والحاكم أبو سعد^(٣)

٣ - الضلال بمعنى العقاب ويبدو هذا واضحاً حين نصيبه الله في الآية الى نفسه كما في قوله تعالى « وما يصل به الا الفاسقين » وقوله « يصل الله الظالمين » فتخصيصه الفاسقين والظالمين بالضلال ونصيبه عن غيرهم ، بل على أن إدراك به العقاب يدي يخص به الله دون سواه يدل على ذلك قوله « وأن المحرمين في ضلال وسعر » « بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في بعد والضلال انعيد » إلى هم الا في ضلال كبير « وقد أشار الرري في تفسيره إلى هذه المعنى ، كما أن القاضي أحد به في تفسير آيات عديدة من القرآن منها قوله « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيصل لله من يشاء ويهدي من يشاء » فثبت أن إدراك من « يصل من يشاء » به عقابه ويهلكه حراء له على كبره ويهدي من يشاء ن الثوب بطريق آخر^(٤) ، لا أن هذا المعنى لا

(١) د به المآله ٣٠ و ، تفسير الرري ٢ ١٦١

(٢) الكشف ١ ٤٧

(٣) تهذيب التفسير ٢٠ أ

(٤) مشابه القرآن ٣٠ ب

يستقيم في الآية إلا بتقدير حذف في الكلام مكانه تعالى قال . فمن قبل يهده ومن رد ذلك يصله ، فيكون ما يقع من الهدى وانصلاص جراه عليه محدوداً ذكره

٤ وقد يكون الصلاص بمعنى يصلال لعمل الذي يؤدي الى النجاة وانصلاصه عن ريادة الهدى ، وقد أخذ القاصي هذا المعنى في تفسير قوله تعالى « الذين آمنوا سمعوا » في اخية النبي « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أصل أعمامهم » فقد أصاب الله ذلك في نفسه بمعنى الصلاص عن ريادة الهدى ، لأنه اذا سبهم ذلك للمصداقة أو على سبيل العقوبة جار أن يقول ومن يرد أن يصبه ، يعني عن الريادات المؤدية الى انشراح الصدر ، ويجعل صدره صيقاً حرجاً

والحق أن ذكر هذا ليس بمعنى المنع من الايمان بل هو أخرى أن يكون باعثاً عليه ، فمن صدق صدره بشيء طلب خلاص منه

وهكذا فإن كل ما أورده لأشاعره من آيات استدلوها على أنه تعالى يحل في الكفر في العباد ، و يدعو له ، أو يحق في الناس القدرة الموجبة له ، يمكن أن يفسر تفسيراً معاكساً ، لأن سبة ذلك الى أنه لا يجوز لشقيه مع العدل ، ومع أسس صدقة شكيب ، بل لقد وصف الله تعالى بهذا الوصف «رعون والشيطان ودمهما على ذلك ، فقد عن الشيطان » ولقد أصل منكم حلاً كثيراً » وقد عن «رعون » وأصل «رعون قومه ومن هدى » ، وأضاف الى نفسه ما يريد به يعاد اناس عن انصلاص فقال ، «يبين الله لكم أن تضلوا» ولو أنه تعالى أصبل اناس بأن خلق فيهم الكفر أو بأن دع الى الله لما نسب ذلك الى غيره ودم عليه و كان انعال والكافر معذورين ، لأنه تعالى اضطرها الى ذلك وعمله هما

ونعتقد هذا التفسير أنه لا يمكن تعميمه على آيات القرآن جميعها ، وخاصة تلك التي تشير الى خلق الله للشهوات و برينة ، و يتساءل البعض أليس خلقها به يدعو الى انصلاص ، فيكون الله قد نسب في إيجاد

() مرجع السابق

لكن مثل هذا سق لا يصل الى درجة من القوة بحيث يستغنى هذا لتفسير ، ولأخذ مثلاً قوله تعالى « وقال موسى رب إنك آتيت فرعون وملائه رسة وأمراً » في الحياة الدنيا ربنا ليصلوا عن سبائك » ، فالفه تعالى نسب انصلاص في الآية الى العباد لا الى الله ، ولو كان انصلاص منه أسسه الى نفسه . وإذا قيل فقد خلق الله سبيل انصلاص ، أحب بأن خلق الرينة بقصد منه أن يكون في التكليف مشقة شت الثواب عنها ، وهذا هو أساس نظرية التكليف ، لكن القاصي شاء أن يجيب على وجه آخر متفقاً في ذلك مع أبي علي ، فقد قررنا حذف لفظ من الآية هو « أن » حيث تصبح الآية على النحو التالي « لئلا يصدوا عن سبيلك » ومثل هذا يوجد في القرآن كقوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلوا » أي لئلا تضلوا .

أما بالنسبة لما ورد من آيات في رينة الشهوات عامة كقوله تعالى « رين للناس حب شهوات » فيسما يقول لأشاعرة بأن معنى هذا - الله خلق ذلك فيهم ، لئلا يصدوا عن سبيلك - أي لئلا تضلوا

- ١ اختيار الحسن المصري بمعنى أن شيطان قد رين لهم ذلك
- ٢ اختيار بعض المعرفة أن الله قد رين ذلك ، وعنفو ذلك بالتكليف
- ٣ واختيار أبي عبي والقاصي وهو التخصيص ، بمعنى أنه ما كان من هد الثواب واجباً أو مندوباً ، كان التزبين فيه من الله ، وما كان حراماً كان التزبين فيه من الشيطان
- و يعتبر الرأي الثالث جمعاً بين الرأيين ، لأول والثاني ، أو تفصيلاً للرأي الثاني بصورة خاصة

هذا فيه يتعلق بمعنى انصلاص . أما الهدى فإنه أيضاً اسم مشترك لعدان متعددة يمكن أن تلخصها كما عرصها معكرو الاسلام على النحو التالي

- ١ فقد يكون الهدى بمعنى الدلالة والبيان ، يقال حديث فلاناً الطريق ، بمعنى أرته اياه ، ووقفته عليه وأعلمته إياه سواء سكه أم تركه .

وعلى هذا يقول لعرب فلان هاد بالطريق، أي دليل فيه ومنه قوله تعالى.
« هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان »

٢ - وقد يكون معنى التوفيق ونحوه على خير والتيسر له ، « والذين آمنوا لهديهم سبيلاً » (الذين آمنوا وعمدوا انصحت يهديهم ربهم بإيمانهم)

٣ - كما قد يأتي معنى الفور والحدة وشواب ، « ويهدي به كثيراً »

٤ - ويرد معنى رادة الهدى ولاطاف من الله « ويريد الله الذين اهتدوا هدى » .

٥ - ويجوز أن يكون بمعنى الهداية والدلالة إلى طريق الحسة خاصة
« اهتدنا بصراط المستقيم » .

٦ - وقال لأشاعره أن هدى بمعنى الإيمان والطاعة ، أي معنى خلقه
بقدره موجبة للطاعة والإيمان في المكلفين

وفي رأي القاضي أن هذه المعاني لا لأحير منها ، يوجد أمثلة عليها في
القرآن ، وقد أشار إلى بعض هذه الآيات في التشابه ونزبه

وقد رد على من أسدل بالآيات القرآنية على أن هدى قد ورد بمعنى
الإيمان أو القدرة الموحية به ، ويستطيع أن يجد في التشابه خاصة أمثلة عديدة
على هذه الردود ، إلا أنه لن ندخل في المناقشات الحامية التي دارت بين الكلاميين
والتي أسهم فيها القاضي بكن قوته والتي تعتمد على محوله بمسير القرآن أو
تأويله مما لا يخالف الموقف المحدد الذي عدده كل من الفريقين . الفريق الذي
يرى أن الله يربط الإيمان والكفر والهدى والصلال من العباد ويضعه فيهم ،
والفريق الذي يعتقد أن الله لا يربط من العباد الكفر ، ورأى أن يفسر هدى بصلال
بمعنى خلق الإيمان والكفر أو القدرة الموحية لهم ، وإنما يفسرها بمعنى الدلالة
والبين أو الهداك والعقاب ، ونحن نرى أن الأرجح والأقرب إلى صواب
أن الهداية أو الصلال إنما هي نتائج لمقدمات ومسلمات لأسباب ، فدا تم
المقدمات حصلت النتيجة بمقتضى إرادة الله ، فالهداية هي ثمر عمل صالح

ونطف وتوفيق ، والصلال نتائج عمل قبيح وريغ وفساد ، فإسناد الهداية
والصلال إلى الله مجوز من حيث أنه وضع نظام الأسباب والمسببات لا معنى
أنه أوجر الإنسان على الصلال والهداية ، ويعتقد أن هدى الرأي أكثر انسجاماً
مع العدل الإلهي ونظرة نكلف

القضاء والقدر :

من أركان الإيمان في الإسلام أن يؤمن المسلم بالقضاء والقدر خيره
وشره من الله ، وقد كانت هذه العقيدة محالاً لأحداث كثيرة ألحقت بمشكلة
الخير والاختيار ، وقدرة الإنسان على إيجاد أعماله أو انعدام هذه القدرة .
وكانت المشكلة الرئيسية تدور في كيفية التوفيق بين خاصية علم الله وإرادته
وقدرته ، وبين عمل لمختار فيما وقع عليه الاختيار ، وراد في حده لمفهومه
وجود آيات وأحاديث كثيرة يمد طاهرها أن الله قدر على العدد كل شيء
معد لأرض وأن عملهم لا يقدم فيما كتب عليهم ولا يؤخر شيئاً ، ووجود
آيات أخرى طاهرها العكس فكيف يمكن تفسير هذه الأقوال على صورة
يبقى فيها ما للإنسان وللإنسان وما لله لله

يرى المعتزلة أن العدل يقدر على فعله في نطاق ما أوجد الله به من قوى
وملكات ، ولذا لقبوا بالقدرة ، لأنهم أثبتوا قدره بعيد عن فعله . وقد
أنكروا أن يكون معنى القضاء والقدر سلب العدل قدرته وإرادته وحررته ،
وسعرص موقف المعتزلة بالتفصيل من خلال آراء القاضي

وذهب جمهور مشايخ لأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله الأثرية المقتضية
لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، وأن الضر هو يعلق تلك لا ده
بالأشياء في أوقاتها لمخصوصة ، أي تحقق إحداث وإيجاد ، ويعتبر هدى نقوب
فرعاً على مذهبيهم في نكس ، وبموجب هدى نقوب تكون كل أعمال العباد
حيراً أو شراً بقدره الله خلقها في العباد (١)

(١) بل في الأشعار يعبرهم أن القضاء والقدر إيمان وواجبات ، كأنهم ينعون الاختيار عن الله في
حق الكاتب

وقال جمهور الماتريدية : « إن القدر هو تحديد الله في الأزمان لكل شيء »
 يوجد من حس أو قبح أو نفع أو ضرر وما يحيط به من زمان ومكان ، والقضاء هو
 الفعل مع زيادة في الاحكام ، أو معنى آخر هو حصول كل شيء على ما هو
 عليه أي كما قدره الله (١) ، إلا أن الماتريدية أشاروا إلى أن اختيار العبد بموجب
 إرادته الحرة لا يتأثر بقضاء الله مثله في ذلك مثل العلم ، فانقضاء صفة
 القاضي ونقصه لا يغير أحدا عن الفعل . كما هو قال لاسد لعده إن دخلت
 الدر فأنت بحر تدخل ، والفعل هنا وإن كان قضاء الله ، إلا أن الله ، لم يجر
 العبد تحليفاً (٢) . ويبدو أن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة في هذه المسألة ، مع
 اختلاف معهم في كيفية حصول النفس من العبد .

وختلف المرحلة في القدر ، فمنهم من مال إلى قول لمعربة ، ومنهم من ذهب
 لمذهب الأشاعرة (٣) . وسار مفكرو الإسلام في نطاق التيارات ثلاث : تيار
 الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، ويمكن اعتبار ابن حزم ومأم الحزميين (٤) وابن
 القيم أقرب إلى الماتريدية والمعتزلة (٥) ، وفي مثل ذلك ذهب كل من شيخ محمد
 نحيث والشيخ محمد عبده من المحدثين (٦) .

رأي القاضي : بدأ القاضي بحثه هذا الموضوع بتبرير الخوص فيه ، فقد أخذ
 البعض على علماء المعتزلة توسعهم في اثبات العدل الإلهي والقدرة الإلهية ،
 واعتبروه كلاماً في القدر الذي نهى الرسول عنه في قوله : « إنه سر فأمسكوا عنه »
 وإنه بحر عميق فاجتنبوه .

ولا يعارض القاضي في صحة حديث ابن عباسهم في تحديد ما نهى الرسول

عنه ، فلا يجوز في رأيه أن يكون النهي في الخبر كما ذكروه ، وإلا كان ذلك معاً من
 بيان الحق وساطع ، وعلى هذا يكون المراد منه تكف عن تفصيل هذه الأمور
 والدخول في المناقش التي لا دليل عليها ولا حجة ، مثلاً ذلك أن يقول قائل
 لماذا أمرص الله فلان بعبه وفقره دون الآخرين ، فتفصيل كل أمر لا يجوز ،
 وإنما يجب أن يعلم محملاً أن الله لا يعمل بعبه إلا ما يشعهم ، ما لم يستحقوا ذلك
 بمعصيتهم .

ويظهر أن أكثر الأحداث الواردة في القدرية والقضاء والقدر ليست في
 مرتبة قوية من الصفة (١) ، والمراد منها في حالة صحتها عدم لمادة فيها تعبر
 عمن ، عن وجه يؤدي إلى إثارة المشبهة والشك ، أما إذا كان قصد البحث
 الوصول إلى الحق على جهة التعمم والتعرف لما جاءت به بشريعة ثم الإيمان بالقدر
 بعد معرفته على الوجه المشروع ، فلا يمكن تصور النهي فيه (٢) .

ثم أورد القاضي معنى القضاء والقدر في اللغة والقرآن (٣) ، والقضاء يشمل على
 وجوه أحدها إتمام الفعل والفراع منه ، مثله قوله تعالى « قضاهم سبع سموات »
 وقوله « لما قضى موسى الأجن » ، وثانيها الإلزام والإيجاب كقوله « وقضى ذلك إلا
 تمسكوا إلا إياه » ، وثالثها ، لإعلام والإخبار ، كقوله « وقضيت إلى بي سريل
 في الكتاب لتفقد في الأرض »

أما الفسر ، فإنه يستعمل في وجوه مشابهة : أحدها بمعنى العمل ، كقوله « وقدر
 فيها أقواتها » وثانيها بمعنى الإخبار والبيان ، كقوله « إلا امرأته قدرنا أنها لم
 العائرين » الحجر ٦

وهكذا فإن سئلنا عن أفعال العباد هل هي بقضاء الله وقدره فإننا نرى

(١) نظر بحث ذلك في الفصل الثالث

(٢) روى القاضي عبد الجبار في طبقاته ٨١ أن جعفر بن محمد الصادق سئل عن العبد قد علم
 منقطع أن تقوم عليه فهو صواب وما من منقطع فهو فعل الله ، يقول الله العبد م عصيت وم
 كذبت ولا يقول به م مرصت ولم كتب أسود أو أبيض .

(٣) شرح لأصول محقق ٢ ١٦٢

(١) مقام الفرائد ٢٨ ، العلم الشافعي ٢٧٩

(٢) علم الكلام للشمس ٦

(٣) فضائل ٢١٥ ، وقد روى القاضي في الطبقات ١٠١ من تكلم في القدر هو أبو الأسود الدؤلي ،
 جاء خبراً به فعلم ما رويك ولكن الله رضاء فعل - كديم لو رمي - ثم ما أسخط وأتم تحتونه

(٤) في المبدية الصافية التي يفسر من أواخر كيه

(٥) و (٦) موقف البشر ٢١ ، ٢٨

أفعال العباد وأفعال الله ، أما بالنسبة لأفعال العباد فإنه لا يجوز أن يكون معنى القضاء أكثر من الكتابة المسقة في علم الله وتيسير كل إنسان لما خلق له .
فإذا أن يكون معناه خلق أفعالهم وإيجادها فإنه لا يجوز ، وألا لما كانت هناك ضرورة للأمر والنهي ، ولتعدد أساس التكليف واستحقاق الثواب والعقاب . ولا يصح إضافة الأفعال جميعها إلى قضاء الله لأن هذه الإضافة توهم أنها من فعله ، ولو أضاف البعض أفعال العباد إلى قضاء الله بمعنى بيان حكمة المعاصي والطاعات فإن القاضي لا يغير ذلك لأن في تفسير الطاعات لطفاً وتيسيراً لعدم لا يوجد في المعاصي ، فلا يجوز أن يكون معنى التقدير بالسنة ما إلا لأخبار وبيان حال . أما الطاعات فيمكن نسبها إلى الله بمعنى محاري ، كما يقال هذا يظهره الولد من العلم والعمل الموافق للعلم أنه من أنه لانه بتدبيره ، ولا يجوز ذلك في المعاصي .

أما في الفعل العالي فيجوز أن نطلق القول بأنها تفصاته وقدره لأنها تتعلق بدت الله ، وكونه قادر مريد

أما الآيات والأحاديث الواردة تفرض الاعاب بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ، فإن القاضي يفسر الشر بالصبر ، والضرر بكون شرراً قبيحاً إذ حلا من الصبر ، ويكون صبراً غير قبيح وذلك كالألام والأمراض التي يعوص الله سبحانه ، وإصابة الضرر إلى الله لا تجوز ، لا بهذا المعنى .

ويستطيع الأشاعرة أن يحتجوا بقولهم كيف يقع تنطبق تمام بين ما سبق أن أئتم الله وقضى به وبين ما يقع فعلاً إذا لم يكن جميع ما يقع من أفعال العباد وغيرها من خلق الله وفعله ، لكن القاضي يجيب بأنه لا تلام بين العلم والقدر ، ولا يؤثر العلم بالشيء أو الفعل في وقوعه ، لأن العلم يعنى ماهية المعلوم وحقيقته ولا يؤثر في أن يوجد ولا يوجد ، ويستند مما يلي

١ - إن يخالف عدم القدرة ووجد فيه العلم لا يصح منه إيجاد الفعل .

٢ - لو صح تأثير العلم بالمعلوم لصح من إيجاد الاجسام والأشياء مجرد أن نعلمها .

٣ - لو أثر العلم في المقدور نكان الفعل مقدوراً بقدرتين ، وهذا لا يجوز على أصل القاضي ، وإن جاز على أصوب غيره من المعتزلة .

وإذا كان الله أن يشئ في علمه الأتي ما يشاء ، وهذا لا يؤثر في قدرة العلم على أفعاله لأن العلم بالشيء غير القدرة على إيجادها .

وعلى أساس هذه الفهم يمكن أن تفسر مجموعة الآيات والأحاديث الواردة في هذا الموضوع بشأن ذلك .

« قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » لا نفيد الآية أكثر من أن الله يعلم مسبقاً جميع ما سيحصل في ملكه ، ولا يخالف أحد في هذا المعنى .

« قل لا أملك نفسي صرا ولا نصاعاً إلا ما شاء الله » يمكن تفسير المشيئة هنا بالقدر التي أعطاه الله لعباده ليحدثوا بها أفعالهم

- أما حديث « وإن تؤمن بالقدر خيره وشره من الله » ، فإيراد به الإيمان بكل ما ينزل من الله من فعله تعالى أنه حق وعدل ، لأن ذلك مما قدره على العباد ، ويقصد حديثه بطل قول من يزعم في الأمراض والمصائب أنها تسب من قبل الله أو أنها ليست عدلاً ولا حكمة^(١)

وقول الرسول « كل مولود يولد يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » من أن من لم يباع أحد التكليف فهو على الإيمان والإسلام ، وربما ينتقل من الكفر بعينه بتأثير والده ، ولا يدل على أن الله أراد منه الكفر أو أحبره عليه^(٢) .

- حديث « وإن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون عفة مثل ذلك ، ثم يكون مصفة مثل ذلك ، ثم يبعث الله تعالى الملك فيؤمر بأربع كلمات ، فيقال : « كتب أجبه ورزقه وعمله وشقي أو سعيد » وحديث « إن أحدكم ليعم نعم أهل النار حتى ما يكون بينه وبين النار إلا درع فيسبق

(١) انظر آيات المعاصي ٨

(٢) لا يابى ٦

عنه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيموت ويدخل الجنة . وإن أحدكم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع ، يستحق به الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيموت ويدخل النار »

إن هذا الخبر الذي بطل كثير من المخالفين للمعتزلة أنه يبطل قولهم في الفصاء والقدر ، لا يرى فيه الفاسي إلا تأكيداً برأيهم ، لأنه يفيد أن الله عالم ببداته وأنه كتب في علمه جميع ما يكون وما لا يكون . وأن ما يقع لا يقع إلا كما علمه ، ويفيد من جهة أخرى أن الإنسان قادر على فعله ، لأنه حين يسجد من طريق، في طريق مما يكون ذلك بفعله وعمله ، وهذا ما عبر عنه الرسول « فعمل بعمل أهل الجنة فيكون منها » . أو « فيعمل بعمل أهل النار فيكون منها » . وإذن فإن الحديث ذو فائدتين إثبات لله علما ببداته . وإثبات بعد قاراً على فعله

ومن ستعراض جميع الأحاديث التي تفيد معنى القدر نجد أنها لا تخلو من كلمة العمل ، مثال ذلك ما رواه الأمام أحمد بن حنبل « أن الله خلق آدم عليه السلام ، ثم أخذ الخلق من صهره ففان هؤلاء في الجنة ولا أباي ، وهؤلاء في النار ولا أباي ، فإن قال قائل فلهذا العمل قال على موافقة القدرة » فهناك عمل من الإنسان يتفق مع علم الله الأزلي .

ومثله ما رواه البخاري « اعمدوا فكل ميسر لما خلق له » وفي موطأ مالك . أن عمر بن الخطاب عندما سئل عن آية « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم » أحاط سمع رسول الله (ص) سئل عنها فقال إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال حدث هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال حدث هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال رسول الله فمبهم بعمل . فقال إذا خلق العبد للجنة استعمل بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال الجنة فيدخله الجنة . وإذا خلق العبد للنار استعمل بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال النار فيدخله النار » وما رعم من أن هذا

الحديث خبر آحاد منقطع ، إلا أنه يمكن أن يفسر بما لا يخالف قدرة الإنسان على العمل ، لأنه يست كل استحقاق عن طريق لعمل الذي يبدله الإنسان .

ويمكن القول بأنه ليس في القرآن وحديث ما ينص صراحة على أن الإنسان محير وأن قدرته متفعية عنه نهياً تهما . والإنسان بحاطب ومكلف على اعتبار أنه مراد وقادر على فعله ويمكن منه ، ولو أن أحدنا أنه حر حربه كمنة لكان قوله صائبا من حيث شعور الإنسان بإرادته وقدرته عندما تصور نفسه أداة مستفعية ، بعض النظر عن أنواع المقاومات الداخلية والخارجية التي يواجهها عند مباشرته للعمل ، بينما لو قال آخر أن الإنسان محير لأصاب من ناحيه واحدة ، هي أن الإنسان محبوق على شكل معين ونفوى محددة وتأثر أفعاله بمؤثرات كثيرة لا دخل له في إيجادها أو صنعها

وما همتا هما أن نظرية التكليف لا تكتمل إلا بشعور الإنسان بحريته وقدرته على فعله ، وهذا لا يتلبي قضاء حقيقة الكبري وهي أن الله سبي لا حدود بقدرته وعنده يستطيع أن يتدخل في أي لحظة يشاء وكبعض يشاء في أي عمل من أعمال الإنسان ، أو حوادث الكون . على أن يكون معلوماً لنا دائماً انه تعالى لا يحل بما أوجبه على نفسه ، ولا يجرح في أفعاله عن الحسن إلى القبيح

• • •

البحث السادس اللطيف الإلهي

فذكرنا فيما سبق ما يتبع بالإنسان من فعله ، فلاحظنا أن الفعل الإنساني يتم بثلاثة ملكات أو قوى ، أولها العلم والمعرفة بما هو مطلوب من فعله ، وثانيها إرادة الفعل ، وثالثها القدرة على إرادة ما يريد فعله ، ثم تعرضنا لما ثار من مناقشات تستهدف بيان حقيقة وقوع الفعل من الأسباب ، وموقف نعم والإرادة والقدرة لاهية من ذلك ، وذكرنا أن المعتزلة تشيرون حرية مطلقة وقدرة تامة بالأسباب على فعله بما يوجب عليه مسئولية كاملة

ولكن هل يعني هذا أنه تعالى خلق الإنسان وكلفه ومكنه من الفعل ثم تركه دون أن يقدم إليه يد المعونة والتيسير والتوفيق ، - المعتزلة بعد أن وضعوا الأمر على هذا النحو المحض ، عادوا فأوضحوا العلاقة بين قدرة الله وعبادته الله وذلك عن طريق ما أسماه « باللطيف الإلهي »

ويقصد بالمعزلة باللطيف وجه التيسير إلى الخير ، وهو الفعل الذي يعلم الله أن العبد يطيع عبده ، ويمكن اعتبار سواه من أنواع اللطيف لأنها تيسير للإنسان أن يكون أمره إلى فعل الواجب ، بعد عن تكاثف التيسير وقد أصبح للمعزلة نظرية قائمها ثلاثاً ، نسمى « نظرية اللطيف الإلهي » كان لها ماضي ففصل توضيحها وتمصيلها في جزء خاص من أجزء المعنى^(١)

() هو جزء الثالث عشر - حقه الدكتور أبو العلا عفيفي - وطبقته ورده الثمينة والارشاد في سمهوره مصر العربية

ويحق لنا أن نتساءل هنا عما إذا كان يجب على الله أن يفعل اللطيف لعباده . وإذا كان في مسوره من الأنطاف ما هو فعله لا من الكفار ، فقد أدى لاختلاف في هذا الموضوع إلى نظرية أخرى من نظريات المعتزلة المسكرة هي « نظرية الإصلاح والإصلاح » والصالح « هو كل ما عرى من الفساد » - وتعتمد النظرية على توصيف ما إذا كان واحداً على الله أن يفعل الإصلاح لعباده وللعام . أو أن ذلك لا يجوز على الله لأنه لا يوجد ما هو أصلح مما فعله أو - يعبر عنه الكلاميون بقولهم « ليس في الامكان أسدع من ما كان »

وما أن الفعل الإنساني نتيجة مجموع من قدرة الإنسان التي حققها الله ، وتوفيقه تعالى وللصف والتيسير له - فقد كان علينا أن نتناول بطرق اللطيف في هذا الفصل ، وسنعم بنظرية الإصلاح والإصلاح لأن قمة اللطيف كرواحب أو تفصيل لا يتم إلا بمعرفتها

وقبل ندنا بتمصيل هاتين النظريتين ، لا بد من الإشارة إلى أن المعتزلة تميزوا عن الأشعرية بفهمهم الإصلاح والإصلاح ، وللطيف ، والاعراض عن الآلام ، وقد يكون خلاصهم مع هذه الفرق خلافاً في العبرة لأن جميع يقصدون إلى ثمره الله تعالى ورضائاً قدرته وحكمته - إلا أن كل فرقة كتب تؤكد على بعض المعاني التي يعتمد عليها بجهتها المذهبي والمفكري

وبعد الأسس التي قامت عليه بحوث المعتزلة في هذه الأمور سنحصر في

١ - ما نادوا به من أن التحسين والتفصيل أمران عمليان - فقد حقق الله عقوب الناس على نحو تدرك به الحس والفصح ، ومن هنا جاز القول بأن الله أوجب على نفسه من الوجودات ما يؤدي إلى حسن ويبعد عن القبح ، كأدواع للطيف والإصلاح ولأغراض

٢ - نظريتهم في التكليف والنعم الإلهي ، وأنه سبحانه مدم قد كلف الإنسان من عبده أن يمكنه منه كلمة ، ويريد الموعود والفعل التي تعرضه ، وييسر به الأسباب التي تجعله أقرب إلى فعل ما كلف به من الطاعات . والبطف من هذا النوع الذي يجعل المكلف أقرب إلى القيام بالواجب

٣ - لا صلاح على حكمة الله وأنه لا يحقق فعلا إلا لعرض . وأن الفعل من غير عرض سبه سره الله عنه . وهذا يوجب أن يكون في كل فعل من أفعال الله نوع من الصلاح . لأن حكمكم لا يفعل فعلا يتوجه عنيه فيه سؤال وتدرجه حجة . ولذا أوجب الله مثلاً أن لا يكلف نفسا لا وسعها . وهذا لا يستحق إلا ما كان انعقل ولا فساد على النفس ، والتكليف صلاح . ومفكرة خرم صلاح للتكليف لا يتم إلا بها . وأبلغ ما يمكن في كل صلاح أن يرداد الدواعي والأصوار والالطاف . فلم يحل فعل من أفعال الله من صلاح ولفظ

وقف دائرية إلى جانب المعتزلة في أن كل ما في خلق إله هو حكمة وفرض . فكان أقرب إليهم في تقديرهم هذه الأمور . وإن لم يندموا إلى مثل ما قالوه في اللطف والأصباح ، فكيف أشدو بأن قد ندرت حكمته ولا ندركها ، وأن عدمه در كذا لا يوجب عدمه

أما متقدمو الأشاعرة فقد كان لهم موقف آخر . إن الله خلق العلم بما فيه لا لخدمة حكمته على المعنى . سوء قدرها ، سمعها أو صارت به أو قدرها أنها باعده لا لخلق . وليس يبعثه على الفعل دعوت ، فلم يجوزوا التمسك عن عرض الله في فعله . لأن على كل شيء هي محدد صفة . ولا علة تصح لله . وذهب عدد من متأخري الأشاعرة كالعراقي والبرقي إلى مثل ما قاله طائفة

يعود إلى تفصيل معرض

١ - نظريه اللطف الإلهي

٢ - نظريه صلاح والأصباح

١ - نظرية اللطف الإلهي :

تعريف وتحديد :

عرف القاصي للصف بأنه كل ما يختار مدبره عبده الواجب ويتجنب القبح .

(١) ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢

و ما يكون عبده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل في الخواص أي حالة وجود الفعل وعدمه

وعرض اللطف كما يظهر من التعريف أن يقوى الداعي ندي يبرح مع وجود ما كلف التكليف بفعله ، أو يقوى العارف عن إيجاد ما كلف باجتنابه . وقد رأى المعتزلة أن الله إذا علم أن العبد يكون أقرب إلى الطاعة حين يتم فعل ما هو عليه أن يهيئ هذا الفعل للتكليف ، فكان إباحة إليه كالحاجة إلى إراحة العلة أمام التكليف حتى يكون أقدر على أداء واجبات التكليف ، أو كحاجة إلى التمكين الذي لا بد منه في التكليف ، والفرق بين القاصي ومشايخ المعتزلة أنهم أطلقوا القبول بوجوب اللطف . بينما قبله القاصي ساء على تعصين معين كما سرى

د اللطف قد يسمى توفيقاً أو عصمة ، فإذا وفق اللطف فعل الطاعة يقال له توفيق ، وإذا وفق خصال القبيح يسمى عصمة

ويمكن إطلاق لفظ الصلاح على اللطف إذا قد ، لأن اللطف لا ينحصر إلا الصبح في الأمور الدينية . فهو من حيث أن لسان يختار عبده ما يستحق من ثواب يقال فيه إنه صلاح ويوصف بأنه مصدحه . إلا أنه لا يستعمل فيه يعود على المكلف من انتفع في الدن . كما أنه لا يطلق على ما يحسب غير المكلف من مباح . فكأن اللطف يختص بالمكلف من حيث يؤدي فعله إلى مدحه . في الدين (٢) ، ومثل هذا يمكن أن يقال في إطلاق لفظ الأصباح . يمكن إصلاحه على اللطف حين يعني أنه أصلح الأشياء للمكلف في ذات الدين . وقد يقال للطف أصلح ، كما أن اللطيف أصلح من لطف آخر شريطة أن يحسنها من حيث النوع ، كأن يكون أحدهم لطفاً في تواجد والآخر لطفاً في فعل نفسه . ولا يمكن أن يطلق في لطيف معين من نوع واحد ولطافة واحدة ، لأنه لا لا مزية لأحدهما على الآخر ولا شيء أصلح لم يفعله الله

(١) ٣ ٩٢

(٢) ٢٠ ٢٢٠

يخالف القاصي في هذا الموضوع عدداً من مشايخ الدين يرون حوار اللطف الإلهي فيه، يتعلق بمذاهب الدين، كما أنه يخالف البعدانية الذين يطبقون دمع لأصلح بمعنى أنه م، من فعل ولا يجوز أن يفعل الله أصلح منه

بين اللطف والتمكين ١٠ ان الفرق بين ما يعد من باب التمكين وما يعد من باب اللطف أن التمكين من شيء تمكين من حلاله، حتى أن من لمعتد أن يريح الله علة المكلف بتمكينه من الحسن الذي أمره به دون الفصح بذي ١١ م، فانتمكين يشمل حابة فعل الفصح والحسن، ولا يكون إلا كذلك

أما اللطف فبما أن حاله بسمير وهو دمع إلى لطاعات من حلاله وهو دمع إلى القبايح، فإنه لا يكون إلا مما يؤدي إلى بطاعات، وهو فعل الله بالمكلف ما يختار عبده الفصح لكن فعبه هذا قبحة تعالى الله عنه ١٢

وبناء على تنفرقة اللطف والتمكين ناقش القاصي ومشايخ المعترلة حالات متعددة من سكتيف منها

أ ١ من ٥ نك فرق بين تكليف الله من نعم أنه يكفر، وبين الحالتين التاليتين تكليف شخص نعم أنه سيكفر من تكليفه لشخص آخر، وتكليف شخص فعلاً نعم أنه سيعصى من أحبه في فعل آخر ومير القاصي بين الحالتين الأولى والثنتين التاليتين، فالتكليف في الحالة الأولى صحيح على أصول المعتزلة جميعاً، لأن نعم الله لا يؤثر في فعل لانسار، لكنه في الحالتين التاليتين لطف من جهة ومصاداً من جهة أخرى، ولا يصح من الله تعالى أن يفعل لمفسدة، ولا كان دفع مفسد مقسماً على جلب المدفع، فلا يصح أن يسب مثل هذا العمل إلى الله، لأنه يؤدي إلى خلاف إصلاح

ب هل يجوز على الله أن يعمى من يعلم من حلاله أنه يكفر، وهل يعد ذلك من باب تمكينه على العمل أم أنه تجري مجرى مفسدة، ان هذه الانباء مصححة لا مفسدة لأنها تجري مجرى ابتداء المكلف والتمكين.

(١) المجموع ٢ ٣١١ (ب)

٣ هل يجوز ومائة من يعلم الله من حلاله أنه سيؤمن، احتشفت رأي القاصي في هذه المسألة عن رأي أبي علي، فقد ذهب هذا إلى أن مائة تعد مفسدة ما كان لا يمكنه إزاله عقابه إلا بها، بينما عبد القاصي ذلك من باب التكليف المتدا والتمكين وما كان كذلك فليس واحداً على الله وأن كان له أن يمتنع به، إلا أنه استثنى حالة واحدة جعل إبقاء المكلف فيها واجباً، وهي أن يكون تكليفه الأول قد تضمن نقاؤه، إذ يصح ذلك من باب اللطف التي تقدم وجوباً في بدء التكليف، وبذلك يجب أن تؤدي للمكلف، والقاصي في هذا التوصيف يبدو دقيقاً في التقيد سطرته في التكليف

٤ - ولم بحث نه المعتزلة بناء على التفريق بين اللطف والتمكين، أنه هل يجوز أن يزيد الله في قوة شهوة عبد المكلف، والمعروف أن الشهوة دائمة إلى المعصية عدهب أبو علي أن هذا يعد من باب لمفسدة التي لا تصح على الله، وأجازها أبو هاشم على أن يريد التعويض على من محسب نفسه عنها، وإلى مثل هذا الرأي ذهب القاصي ١٣

إنبات اللطف : ان ثبوت اللطف بصورة قاطعة لا يكون لا بطريق سماع لأنه ليس من قبيل التمكين الذي يشترى ثبوت التكليف نفسه، وقد أورد القاصي عدداً من الآيات التي تدل في رأيه على اللطف، سيما استناد ١٤ الأشعره على أن الإيمان من فعل الله تعالى بالمكففين من هذه الآيات :

١ - « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتنعم الشيطان إلا قليلاً » يقول القاصي إن الاستثناء هنا بقصد بيان اختصاص الناس بالأنصاف الإلهية

٢ ومما قوله « ولو شاء لجعل لمن يكفر بالرحمن ليوهمهم سعة من فضله ومعارض عليها يظهرهون » قال : تعلم انه لم يفعل، ذكره لكي لا يكون الناس أمه واحده في الكفر وهذا مفسدة وهو لا يفعلها ويعص ما هو حلالها وهو اللطف إلا

(١) المجموع المحيط ٢ ٣١١ (ب)

أن القاصي يستدل هذا بالنهي للاثبات للطف . مع أنه يؤكد دائماً أنه لا يصح لاثبات بطريق النهي . والله لا يعص الله وأمره شيئاً ، يعص للطف

٣ ومنها « وهو سخط الله لرزق لعباده ليعود في الارض » يقول : الله ينزل الرزق بقدر يعملون به عن سعي . أي ما يقدر الذي يصححون عمله ، وهذا هو اللطف

٤ — ومنها قوله « ما صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق » وإن يروى كقوله لا يؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل يرشد لا يتحدوه سبيلاً ، والله لم يرد بالآيات هنا بدلالة التي بها تقوم الحجة عليه عقلاً أو سمعاً ، وذلك لأنها لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان المعلوم أنه يؤمن أو يكفر ، فالمراد بها إذن ما يكون لطف من الأدلة التي جعلها الله تعالى من احتد

أنواع اللطف : قل بأن الأنواع التي تنقسم إليها الألفاظ ورد أن يستعرض بعض الأمثلة على الأفعال التي تخور أن تعد من باب اللطف

إن إقامة حدود تعتبر لطفاً ، لأن المكلف يكون أقرب عبداً إلى أن يقوم بالوجوب وينتهي عن المكروه ، وحينئذ مشايخ المعتزلة في هل تكون إقامة حدود لطف بالمحدود أيضاً أم أنها لطف بالمكلفين الآخرين ، فذهب أبو عبيد الله إلى أنها يجب أن تكون لطفاً في المحدود ، ولم يوجب القاصي وأبو هاشم أن تكون كذلك لأن إقامة حدود من مصالح الدين عندهم وليست من المصالح الدينية ، فهي قصاص للمعصوم من الظلم ، فرض بصلان استمرار المجتمع . ولعل القاصي أراد برأيه هذا أن يتجنب اعتبار الإمامة من مصالح المتعلقة بأصل الدين . فذلك يوجب أن تصمم إلى أصول دين لأخرى وهو قول شيعي لا يوافق القاصي عليه

ونظر والمعارف بعد من باب الألفاظ عند القاصي . أو أنها عن الأقل مما لا يتم للصف وهو العلم لا به

أما بعثة الرسل فإنها لطف وصلاح للنبي ولآخرين . ويمكن أن تعد نسوة من

باب التمكين ، فقام يرسل الله الرسل ويأمر بأشروع ويظهر المعجرات لم يكن بمحال لاتباع النبي أو محاربه أو معرفة التكليف الشرعية

ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد لطفاً لمن كلف القيام به ، بالإضافة إلى أنه يعد الفعل الذي يؤمر بالقيام به أو ينهي عنه من باب الألفاظ أيضاً .

ولآلام التي يبعثها الله بالمكلفين لطف لهم لأنهم يعتبرون بها ويكرهون أدنى إلى الطاعة .

أما النصرة وتختلف ، فهي تعد من باب التمكين أو من باب اللطف إذا كان التمكين حاصلاً أما الهدى فهو عند المعتزلة عمومياً نوع من اللطف ، وطلب الهداية من الناس طلب لهذا اللطف لا فعل من الله بالمكلف كما يرى الأشاعرة

وأحسن مرء لطف . فإد عمماً أن لنا أجلاً لن نحمله فربما سعتير ويكون أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية : والله قادر على تقديم موت المكلف أو تأخيرها ، ولا شيء يسمعه من قدره على خلاف المكتوب أو المعلوم

وأخيراً فإن الرزق يكون لطفاً بالموسعاة على العبد أو بالتقصر عنه فيه . ولكن كلاً من أحسن وأشر لا يقطع على أحدهما لطف على بلنوم كعبه من الألفاظ كالألم الواقعة من جهة الله أو تأمره^(١)

في الألفاظ على نوعين

١ فهي إما أن تكون من فعل المكلف

٢ أو أن تكون من فعل غيرنا

وما كان من فعل الله على نوعين أيضاً أحدهما يقضي القاصي بوجبه وهو الذي يتقدم لتكليف ، يد بمرم الله به كالتزامه بالتمكين والثواب ، ويكون في حق

(١) المصدر ٢ ٣٦ ب

من علم الله من حابه أنه لا يختار طاعة إلا إذا فعله به ، وثانيهما لا يحب على الله وهو ما يقرر التكليف ، لأنه إذا كان التكليف م يجب بعد ، فإن ما يقرر به غير واجب

أما إذا كانت الألفاظ من محاسن وكانت لطف لنا ، فإننا نحب علينا أن نعملها إذا جرت مجرى دفع الضرر عن النفس ، وقد قصد بهذا التحديد أن يخرج منها النوازل إذ لا يستصير تأريخها أصلاً ولا يفل ثوابه دالم يفعلها ،

ويمكن أن نجد أمثلة لهذا النوع من الألفاظ في أبواب العلم والعمل ، وذلك كالعبادات ونظر المعارف عامة ، ومعرفة السموات والشرائع ، والمقدمات اللازمة لمعرفة العدل والتوحيد ، وهكذا فكل هذه الأمور مما يجب على الإنسان فعله ويعد من باب اللطف له لأنه يكون فعله أقرب إلى تحقيق غرض سكينه ، ولأنه يدفع بها الضرر عن نفسه

ويلاحظ أن الألفاظ التي هي من جهة الله تجري مجرى إراحة العليل عن المكلفين لأداء واجباتهم ، بينما ما هو من جهة المكلف يجري مجرى دفع الضرر عن النفس

شروط الألفاظ وأحكامها : أورد القاضي هذه الأحكام كلها على أنها من شروط اللطف نفسه (١) . إلا أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع .

أ شروط وأحكام تعود إلى الفعل الذي سمي بلفظاً .

ب شروط تتعلق بالمتطوف به أو المكلف

ج شروط تنص بالعلاقة بين المصطف والمتطوف به

وتنحصر أحكام النوع الأول من الشروط بما يلي

— أن يكون الفعل المتطوف به بمكلف موجود وحاد ، لأن المعدوم لاحظ له في الدعاء من لواحق أو الصرف عن التسبح

(١) المحيد ٢ ٢٩٣

٢ — أن لا يخرج المكلف من الاختيار إلى حد الإلزام ، إذ لو حصل ذلك لانتهى الاختيار الذي هو أساس التكليف ثم استحقاق الثواب .

٣ — أن يكون حسناً ، ويبدو هذا الشرط واجباً فيما يقع من فعله تعالى ، لدخوله في باب راحة العلة ، أما في باب فعل المكلف فهو حسن وواجب أيضاً لأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس كما ذكرنا .

٤ — إذا كانت صورة اللطف متعاضدة ، أي يمكن أن تتحقق هذا الفعل أو بصدده ، حار الله أن يعبر ويبدل ، أما إذا كانت صورته واحدة فلا تبدل فيه ، فما يفعله الله من الأعواص تمتنع أن يقوم غيرها مقامها ، ويخفف الأمر في الألفاظ من أفعال العباد ، مما تعلق بباب العبادات لا يجوز التدب فيه ويجوز التعبير فيما سوى ذلك .

أما الشروط والأحكام المتعلقة بالمكلف : فإن أهمها أن يكون المكلف عاقل متقياً واللفظ الذي يعد بلفظاً له ، وما بينهما من النسبة حتى يشتد للفظ نصيب من الدعاء والصرف ، وإلا لم يكن للفظ من معنى ولم يكن له علاقة بالتكليف ، فاد علم الوالد من مرض ولده أو كاب مبررة من يعلم ذلك كان ذلك لمرض بلفظاً له ، وعلى هذا يجوز أن مخاطب الله الكرم بالشرعية وإن كان بعدم أهم يحلون بها لأنه مكلف من أن يعلموا أنها واجبة عليهم^١

وأخيراً يجب أن يكون بين اللفظ والمتطوف بعق ومداينة ، وتختلف هذه النسبة ، فقد يتصور الجميع في مرض أن يكون بلفظاً في بعض الواجب ويرث به ، كما يشاهد من فقه صبر المريض على هذا الألم اليسير تجاه الألم العظيم في عذاب النار ، وبكس يسمع هذا التصور في بعض الألفاظ فلا يجب أن يعلمها تفصيلاً ، وبكس يكفي أن تعلم جملة ، وذلك مثل كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمكر ، إذ لا تكاد تميز وجه النسبة بينها وبين ما تؤدي إليه .

في وجوب اللطف : ذهب جمهور معتزلة بعدد : إلى أن اللطف واجب على

(١) مرجع السابق

المكلف كوجوب التمسك به ، ومن القائلين به رأي بشر بن الحارث ، وجعفر بن حرب ، فقد حكى الخياط عن بشر أنه قال : إن عبد الله أظفأ لو فعلها بكاهر لآمر ، إلا أنه ليس يجب عليه فعلها ، لأنه يجب على الله فعل الأصلح ، وأبكر جمهور معتزلة البصرة قور بشر هذا ، لأن مثل هذا اللطف يعتبر حرقاً لقوانين العدالة الإلهية ، وإذا كان الله يحسم أن فعله بالمكلف أصلح له فرب عليه أن يفعله

وقد انتقد القاضي رأي بشر هذا وسماه وأصحابه من المعتزلة بسم أصحاب اللطف ، لإثباتهم في مقهور الله ما يفعله لأحرار ، والحق أن خلاف القاضي مع التعددية ليس خلافاً في أساس المذهب ، وإنما هو خلاف في عنته وسمه ، ويمكن أن يحدد هذا خلاف في الوجه التالية .

إن التعددية تجعل الله في وجوب اللطف ما يعتقدون من وجوب لأصبح على الله ، فقد أوجس على الله بناء على ذلك التكليف واشتد الخلق سيما يرى القاضي وناقى لمعيرة أن الله بوجوب لطف به لطف فيما كلف به ، ففقدوا الإيجاب عليه وجوب التكليف

هذا وجه ، ومن وجه آخر ، أن الخلاف ليس في كون الله تعالى قادر ومحل تحت مقدوره ، ولا كان في مقدوره أن يفعل في الكافر من نصف ما يؤمن عبده ، وإنما خلاف في أن الكافر هل يؤمن عند شيء من مقدورات الله سبحانه ، فمن رأي القاضي أنه لا يؤمن عند شيء من ذلك على الوجه الذي عنصيه التكليف ، ومن رأي من المعتزلة والتعددية أنه يؤمن عبده

والخلاف من وجه ثالث ، وهو أنه تعالى إذا أقدر بعد على ما كلف ، ثم علم أنه لا يختاره إلا عند أمر من الأمور فهل يكفي الأقدار والتمكين أم أن عليه تعالى أن يفعل به اللطف ، ويعتقدون وبشر قافوا لا يجب على الله إلا الأقدار وقد القاضي بل يجب اللطف به (٢)

(١) من ١٢ ٥

(٢) من ٣ ٥ ٢

وقد وصح القاضي بأنه لا يمنع أن يكون بين المكلفين من يعلم الله من حاله أنه إذا فعل به بعض الأفعال كان يختار الواجب ، ويعلم أن فهم من هو خلاف ذلك ، ودليل ذلك الشاهد ، فقد يكون لدى أحدنا ولد يعلم من حال أحدهم أنه لو سلك معه طريق يرفق فيه يذهب إلى المدرسة ويتعلم ، ونعم من حال الآخر أنه مهما فعل به من الرفق أو العنف فإنه لا يفعل ذلك

هذا هو رأي القاضي في بعد ذية المعزلة . ويره عليهم ، وقد ذكر أن بشر عدد عن رأيه هذا فيما بعد

فأما الذين قدوا بوجوب اللطف من معتزلة البصرة وغيرهم فقد خلمو في كيفية وجوبه ، فذهب أبو علي إلى أنه يجب في كل حال ، وحارب جعفر بن حرب التوسط فذهب إليه يجب في حال دين حال ، فإذا كان لتعمل مع اللطف أحسن مشقة والثوب عليه أقل ، وكان مع عدم اللطف أشق والثوب فيه أكثر . وفي اللطف في هذه حال لا يجب وإذا استوت الحال في الوجهين

وردى القاضي أن جعفر عدد عن رأيه هذا أما أبو جهم فقد اضطرب كلامه في ذلك ، لأنه كان يقول رأي أبي علي في وجوب نصف في كل حال ، إلا أنه أيد في التعدديات رأي بن حرب (١)

من رأي القاضي أن إطلاق القول في وجوب اللطف لا يجوز ، وقد عمد إلى التفصيل ، فاللطف عنده من حيث بوجوب على ثلاث درجات

١ ما كان متقدماً على التكليف فإنه لا يجب ، لأن لتكليف لم تثبت بعد ، فلا وجه لوجوبه

٢ ما كان مقابلاً للتكليف ، وهذا لا يجب أيضاً ، وذلك لأنه إذا كان أصل التكليف ليس واجب بل هو تفصيل من الله ، فما هو تابع له أو أن لا يجب

(١) صدر ذلك في المحيط ١٩٠ - ٣٠١ ، ومن ٢ ١ ٢٧ ٨٢٠

٣ - ما كان بعد التكليف ، وهذا هو مورد مشايخ المعتزلة حين يصفون القول بوجوب التكليف ، وهو الواجب عند القاضي أيضا .

ويمكن أن نصيف أي هذا التخصيص مما يدخل في وجوب اللطف ، لأمر التالفة .

أ - إن حال اللطف وجوباً وتخصيلاً يختلف من حيث كون الفعل الذي كلفنا به واجباً أو ناهياً أو مباحاً ، فلا شك أن اللطف في الواجبات واجب ، بينما لا يجب في الناهية لأنها غير واحدة ، ثم إن المباح لا مدخل له في كونه لطفاً . لأن فعله أو عدمه سواء .

ب - إذا كان اللطف من النوع الذي يجب على الله أن يعمه بالمكف ، ولم يعمه مما الذي يستحقه المكلف ، هل يستحق الثواب والعقاب أو الدم ويندح أم لا يستحقهما لتحقق شرط من شروط التكليف .

ذهب أبو هاشم إلى أن الله دائماً يفعل اللطف في هذه الحالة أو فعل ما هو مقصده للمكلف أو عزمه له بفعله القبيح فإنه لا يحسن منه أن يعاقبه أو يدمه ، ويخالف القاضي شيخه وقال من تسقط العقوبة ويستحق الدم فقد أسقط الله ما كان مستحقاً من قبله على المكلف وهو العذاب . لأن ما يستحقه الإنسان بمجرد فعل القبيح مع علمه بقبحه وقدرته على الإحترار منه وهو الدم فإنه لا يسقط ، بل يرتب على مجرد الفعل القبيح بعض نظر عن التكليف ولا شك أن هذه الأقوال تنتهي الدقة في التعبد بنظرية التكليف .

ويستحق بعد الثواب رأي القاضي وفي هاشم والمعتزلة جميعاً ، إذا لم يفعل الله اللطف به وكان قد أدى ما وجب عليه^(١)

ج - إذا كان هناك طريقان موصولان للإيمان أحدهما يوصل إليه مع

اللطف والآخر يوصل إليه مع عدمه ، فهل يجوز أن يكلف الله العبد بالإيمان مع عدم اللطف ؟

مع ذلك أبو علي ، وأجاز أبو هاشم على الوجهين ، عني أن يكون الثواب على ما يوصل دون اللطف عظم لأن المشقة فيه أكبر ، وما من القاضي إلى التخصيص كعادته ، فقال : إنه لابد من ملاحظة أربعة أمور ١ - أن يشب وجه التالفة أن يكون فيه صلاح للمكلف ، ويشب وجه آخر لا يبدد هذه النعمة في حادثة وقوعه ٢ - أن يبين المكلف أن الإيمان يجمع على وجهين يختلف حاله في أفعاله عليهما حتى يكون عني أحد الوجهين أشق منه على بوجه الآخر ، وأعظم تأثيراً في السمع منه على الوجه الآخر أيضا ٣ - أن يعلم أن الأيمان يحصل به بعد اللطف على وجه يكون معه أشق مما لو حصل بمعناه اللطف .

ويلاحظ أن هذا الرأي لا يختلف كثيراً عن رأي أبي هاشم فقد أثبت القاضي صحة التكليف بالإيمان على الوجهين ، على أن يكون في أحدهما أكثر مشقة وأعظم ثواباً .

موقف الأشاعرة والماتريدية من نظرية اللطف : سبق أن ذكرنا أن الأشاعرة والماتريدية يجهلون لمعناه في هذه النظرية مع ما ذكرناه من اختلاف المذهب الثاني عن الأول في إثباته تعالى أفعاله تعالى بالحكمة .

ولئن كان الخلاف بين البعدانية والقاضي حول ما إذا كان في مقدور الله من الأنطاف ما لو فعله ، كما هو لآمن ، فإن الخلاف بينه وبين هؤلاء على الأصل الذي يقوم عليه اللطف ، وبالتالي عني ما يتفرع عنه من أقوال

وقد أذكر الأشاعرة لفظ الوجوب على الله سواء كان ذلك في اللطف أو في غيره ، وأثبت الماتريدية الوجوب عليه من حيث ما تقتضيه حكمته تعالى ، وفسر لأشاعرة اللطف بالقدرة على الطاعة بخلقها الله في المكلف بطبيع ، لأنه تعالى عنهم

(١) محيط ٢ ، ٣١٠ ، ١٣ ، ٧١

هو الأصل في إيجاد أصول العباد ، ونعمد كما سبقت ، وذهب لما ترى به في الأصل هو التوفيق والتيسير والبصرة دون وجوب^٢ ، وقد وافق لأشاعرة سعاد في قولهم أن في قدره الله تعالى بطلاً ، ولطف به سائر من نعمه أنه يموت كراهة الآمن ، ولكن بمعنى أنه قدر على أن يقدرهم على الامان^(١)

واحق أن من الصعب أن نعوم مناقشة مجدية بين القاصي والمعتزلة عموماً وبين الأشاعرة حول هذه النقطة لأن كلا من الفريقين يصح من أصل مختلف عن أصل الآخر ، والأشاعرة لا يقرون بالأصل الذي جعل المعتزلة يصنعون نظرية اللطف لأن اللطف يعتمد على حرية التكليف في الاختيار وقدرته على أفعاله ، سما لا يرى الأشاعرة والمعتزلة هذا الرأي ، وإدعاء ضرورة وجود اللطف بالإنسان ، دم لن يؤدي إلى تعبير شيء من هذا الأصل

من أجل ذلك يمكن تكليف القاصي نفسه عدم الرد على الأشاعرة والمعتزلة كما فعل في نقاشه مع معتزلة بغداد .

٢ - نظرية الصلاح والأصلح :

الصلاح ضد الفساد ، وكل ما خلا من فساد فهو صلاح ، وهو يعمل الخيرة إلى الخير من قيام العالم ، ونفع النوع في العاجية والسعادة السمعية في الآخرة

أما الأصلح فيظهر في حله ما إذا كان هناك صلاح وخير ، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق ، فيه يكون الأصلح^٣ ، ولما كان كل شيء في العالم متوجهاً نحو الصلاح العام ، وكان الصلاح العام هو عدة خلق ، فيه يحق لنا أن نقول أنه صورة من الخير المنطوق

(١) لا يشك مجيب ، ٣ ، ونعمد ٨ ، ١٩٦ ، انقلاب ٢ ، ٥٧٧

(٢) نظم الفرائد شيخ وده

(٣) التمهيد ٣٣٨

(٤) نهاية الاند ٤٠٥

هذا هو ملخص نظرية الصلاح والأصلح التي ذهب إليها المعتزلة جميعاً على تفاوت بينهم في التفصيل

وقد كان النظام أول القائلين بهذه النظرية ، وقد عبر عنها بقوله « إن الله لا يقدر على أن يفعل معاده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص من نعم أهل الجنة ذرة لأن نعمتهم صلاحهم ، ونقصان ما فيه صلاح ظلم »

ويجب أن نلاحظ أن المعتزلة ينظرون هذا إلى العالم بأسره وليس إلى حادثة جزئية فيه ، فلا تنقص نظريتهم بما نراه من حلال مبدأ الصلاح في بعض حوادثه من أين استقى النظام قوله هذا ، وهل هو نتيجة منطقية لما ذهب إليه من نهي الصدمات

ذهب عدد من محدثين والقديماء^٤ إلى أن النظام استقى نظريته من مصادر غير إسلامية ، ويمكن أن نجد هذه المصادر التي يشيرون إليها على النحو التالي :

١ - إن ظلمة والمعتزلة عموماً متأثروا بأرسطو في أيه القائل بأن الله يسير وفق نظام لا يخرج عنه ، وأنه ليس مطلق التصرف في فعله ، والصلاح الذي قد به المعتزلة نوع من تقييم قدرة الله

٢ - وقال الشهرستاني في أن النظام أخذ هذه لفظة عن قدماء الفلاسفة ليس روي أن الخوارج لا يجوز أن يفسد شيء لا يجعله .

٣ - وارتأى هور وفسر أن النظام تأثر بقسفة أوفين بكتلين بأن شر والخير سعيهما حتما عقاب أو^٥ ، راء حسب قولهم لا يمكن تغييرها أو تحريمها

٤ - وقال البغدادي في أن أصل هذه النظرية مسمى من المسببة بكتلين بأن أنه خير لا يمكنه أن يفعل إلا^٦ ، خير لأن الشر لا يصد إلا عن الشر

(١) البغدادي ١١٥ ، الانتصار ٧ ، ٢٣ ، الشهرستاني ١ ، ١٢

(٢) جرد ١٠٥ ، ١٦ ، تاريخ ٢ ، ٧٤ ، ٧٧ ، والشهرستاني ١ ، ١٠١

البغدادي العرق ١١٥

٥ وأخيراً فقد أشار العيص إلى أن فكره لأصحيح موحدة في اللاهوت المسيحي ، وأنه لا يعد أن يكون النظام قد تأثر به من دساتير يحيى المسيح أو من غيره من أنصارى^(١)

ومع أن لا يستبعد أن يكون النظام قد أصحح على كل من الأخاهن الفلسفي والمسيحي ، إلا أنه لا يجوز نسبة سيطرة تأكيدها إلى مذهب فلسفي أو ديني معين . فليس مال بعض المعتزلة أن يقول نظام للعام تجري عليه عباد الله وعباده ، لأن معظمهم أنكروا القبول تحتية هذا نظام ، وحبسوا لله حرية نفسه أو تعيينه إذا أرد ، وليس هذا قول أرسطو في القوانين التي تحكم الكون ، وإن كان قد صعد الفلاسفة على ما روى شهرستاني يقولون بأن أخوان لا يجوز أن يدحر شئ . فبالمعتزلة لم يكونوا بحاجة إلى أن يأخذوا مثل هذه الفكرة عن مصدر غير إسلامي . لأن فيما يعتقد كل مسلم من تربية الله عن العلم والقياس . وسنة كل خير ، به ما يكفي لأن يكون أساساً لقول معتزله في الإصلاح ، أما أن المعتزلة تأثروا بالرومية في فكرة الموضوع التام لإله حكيم . يصر النعم حسب نظام منس ، فيمكن أن يرد عليه مثل ما ردد ، على من يقول بأنهم برأي أرسطو . وأما ما يصحح - المسيحي - أن نسب هذه الفكرة إلى شويه في أبلي النظام . فليس في النص . صده ورد عائلتها عن المنسحب

وإذا فإب هذه النظرة تقوم على عدد من المبادئ الأساسية التي أُلح عليها لمعتزلة ، كفكره العدلة لإلهية ، ولحكمه - بغيره التكليف ، وبوصف - في غير ذلك من القواعد الأساسية لديهم

وقد صاغ معظم المعتزلة النظام في قوله - إلههم - حسبوا على فريقين كبيرين . أما معتزلة عدد فإنهم يوحوا على الله فعل لأصحيح لعباده في دينهم وديانهم ، وهم يجوزوا عليه وهو الحكيم ، يبقى أي وجه ممكن للإصلاح عدده في الدين والآجل لا ويعمله ، وقالوا إن الله أن يفعل أقصى ما يفسر عليه في سنن الإصلاح عدده

(١) بصره - ص ١٥٥

أولا كان محيلاً وظالماً . وهكذا أوحوا على الله خلق نعيم وجوب حكمة ، ثم أوحوا على الله ما دام قد خلق نعيم أن يكلف الناس . وأن يكمل عقولهم ، وأن يقدرهم ويربح عظمهم في أفعالهم ، وعددهم أن كل ما يربح العباد في الحار والمال فهو الأصح لهم من الله^(٢) حتى يحيد الكفر في العبد . وعلى هذا الأساس تكون نظريتهم قد طغت في الخلق والتكليف والعباد

أما معتزلة البصرة فقد أنكروا معطهم رأي البعاده في أنه يجب على الله فعل الصلاح والأصحيح للعباد في ندين وندب ، وقدروا بعمل الله الأصحيح لعباده في ندين . ولذلك لم يوحوا على الله خلق العلم . ولا تكليفه للعباد . واعتبروه بغير منفصلا بل كمال لعمل الله أي دون تكليف . ولم يوحوا بتكليف المكلف . إلا أنه إذا كلف فيجب عليه وإقذاره بالعلم بأقصى درجات الإصلاح

وكان شيوخ القاضي من أنصار مذهب البصرة في الأصحيح . فقد اتفق أبو علي وثو هاشم على أن الله لم يدحر عن عدده شيئاً مما علم أنه قد فعل بهم أبو العادة . والتموه من الإصلاح والأصحيح واللفظ . « ولا يربح الله نفس على شيء » هو أصحيح مما فعله عدده كما يدعي العدلية والأشاعرة وغيرهم . ولم يقصدوا بشيئ من الأصحيح معنى الأكثر ، وقالوا بل هو الأحسن في عاقبه ولأنه يوجب في العادة . وكان ذلك مكررها

وبعمل النسب في اختلاف بين البعاده والبصرة ، أن الفريق الأول أوجب الأصحيح لأنه جعل حسب وجود الفعل مجرد المنع وسرور أو ما يؤدي إليهم ، ومن هب أوحوا على الله أن يفعل في العبد كل ما يقتضي نفعهم إذا أعدمته وحوه الفتح منه سوء كان ذلك في الدنيا أو في الآخرة^(٣) ، فيسبب جعل الفريق الثاني حسب وجود الفعل فعلاً تنحدر به من الضرر والوقوع في الفتح^(٤) . وهذا ، يجعل كل ما يتعلق

(٢) لارشاد الجويني ٢١٧

(٣) من لائحة عن موقفهم هذا أن أرسطو القاسم العلمي يرى . أنه قد علم أنه إذا أعطى يداه يستمتع به دون علة . يفعل إذا لم يضر أحد . والذي يوجب هذه ذلك هو جوده الذي هـ أ

(٤) نظر مجموع المجلد ٣ ٥٤ لاغص . ٦٥ - ٥٠ ، النص لابن مكرم ٣ ٩٣ ، ٦٥ ، مقالات ٢٤٦ ، الفرق بين الفريقين ٤ ، متن والحق ٧

مباح الذب دواعي من لتفصل الإلهي ندي لا يصح أن يكون واجباً

ما من شئ من المعتزلة عن القول بالصلاح والأصلح من ضرر من عمرو ،
وخصص لفرده ، وبشر من المعسر وجعفر من حرب ، وإليه لم يوجد الأصلح على الله ،
ودعوا إلى أن عبد الله أنطاف كثيرة لا يهاهه في يوم الكفار أو فعنها هم ، ولكن
ليس على الله أن يعطي لأن الواجب عليه هو إراحة العلة والتمكين ولا شيء غيرهما ،
وقد حكى القاضي عوده سر وجعفر عن رأيهما

موقف القاضي

حدد القاضي موقفه إلى جانب معتزلة انصرة وشيخه أبي هاشم الذبي ، لا
أبه حرياً على عادته عند إلى لتوضيح والتفصيل ، ولم يكتف بالاطلاق
وحتى يصح لأمر في نصاها رأى لزوم عليه أن يجد معنى بوجوب والصلاح
ندين تتألف منهما مسائل : « هل لأصلح واجب على الله أم لا »

بوجوب الواجب هو ما إذا لم يفعله الفاعل استحق الدم ، وليس في تعريفه أنه
ما هو الأولى فعله ، والواجب على هذا النحو لا يقع الترادف في وجوبه لأنه يتميز عن
غيره باستحقاق الدم إذ لم يفعله الفاعل وهذا لا يتصور فيه التزايد أو التقصير ،
وأما أن يوحد الفعل فيكون فعلاً للواجب ، أو لا يفعله فيستحق ندم^(١)

وبوجوب ضرر من أحدهما يجب على القادر لأمر يتبعونه وهذا لا يتصور إلا
في المكلفين الذين يصح عليهم النفع والضرر ، والثاني يجب حق بغير وهو الذي
يجوز استعداده في حق الله تعالى ، وبما أن هذا النوع من الواجب في حقيقته لا
يختلف باختلاف القادريين أي شاهد وبغائب ، وإنما يكون وجوبه عند حدوث
أسببه فهو واجب يصح على الله على أن لا يفيد معنى التزايد ، أي به يطلق معنى
الصلاح لا لأصلح إذا صح عند الواجب صلاحاً

(١) لمقال ١٠٤ ٥٧٤

(٢) معنى ١٠٤ ٥٧٤

الصلاح أما معنى الصلاح عند القاضي فهو « النفع » وحقيقته على حد تعبيره
« النفع ودفع الضرر » ولا يجب الفعل على الله لأنه صلاح أو أصلح ، ولا لأنه
صواب أو أصوب أو غير ذلك^(١) ، والله لا يفعل مع العباد إلا ما ينفعهم ، لأن أفعاله
كلها حسنة ، ولا يصح أن يجب معنى الأصلح على الله لأنه يؤدي إلى أنه لم يعص
أحسن ما يصح أن يفعله بنفع عباده ، مع أنه ليس به صفة رائدة على مجرد الحسن ، وذلك
أصلح منه ، إلا أن في أفعاله تعالى ما ليس به صفة رائدة على مجرد الحسن ، وذلك
كمزانه العقاب بالمتحقيقين ، وفيها ماله صفة رائدة على مجرد الحسن وهو سائر
ما يفعله بعدده من التخصيص ، وهكذا يكون ابتداء الحق وبصغرات التي حق الناس
عليها ، وابتداء التكليف ، وكل ما يفعله الله ، هو من نوع التخصيص الذي لا
يصح أن يوصف بالوجوب^(٢) ، لا أن ما فعله الله ابتداء من التكليف ونحن
يصح سبباً بوجوب بعض لأفعال مثل لإقذار ولأنطاف والثوب والأعواص .

وهكذا م يقس القاضي رأي العددية بوجوب لأصلح على الله في كل أفعاله ،
ومير بين ما هو من نوع تفصيل وهو كل ما يفعله ابتداء كالتحق الأول والتكليف
وبين ما هو من نوع الوجوب ، الذي يصح أن يوجد بعد أفعاله الابتدائية ويكون
لزاماً عليها ، ثم إن الأصلح على الله في هذا النوع لا يكون واحداً إلا حين يتعلق
بأب ندين ، كالأعواص على الآلام والألصاف والأزاري وغيرها ، ولأنقدس عليها
مصالح ندين ، لأن النسب الذي لأجله وجب على الله اللطف في باب ندين أن
المع فيه بمنزلة منع من التمكن ، وهذا منافص لأصل التكليف ، بينما لا يرم
هذا في أمور الدنيا ، وإن كان له أن يتعصم به على عباده إن شاء

وقد هاجم القاضي فكرة بشر من المعتمر القائلة بأن عبد الله أنطافاً لو فعلها
ذلك لم يآمن ، لا أنه لم يفعل لأنه أرح علته ومكنه ، وأنكر احتجاجه بأدلة سمعية
على ذلك . كقولته تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على هدى » « ولو شاء ذلك لآمن من
في الأرض جميع » « ولو شئنا لآتين كل نفس هداه » وهو كلام لقرآن بما لا

(١) لمعي ١٤ ٢٣

(٢) مرجع السابق

يتعارض مع نظريته ، ويبرر أن قصده تعالى أن يمهّم عباده أنه لو أراد أن يضطرهم ويأجئهم إلى الإيمان لفعل ذلك ، لا أن حكمته اقتضت أن التكاليف متلازم مع اختيارهم وفعالهم ، بالإضافة إلى الطاعة بهم .

والحق أن التزام الجعادية بقول الأصلح على الله أو قعهم بالترامات أخرى ، منها ، أن تكون الثواب كالفرائض من حيث الوجوب ، دامت تؤدي إلى الثواب ، وأن يكون العقاب أصلح من العقو ، وأن يكون التكاليف واجبا لأنه هو الأصلح ، وإذا قبل لهم أن التكاليف أصلح حقا ولكن لم علم أنه سيؤم وينتفع بمافع التكاليف فكيف يكون ذلك صلاحا من علم أنه سيكفر ، وأحق أن حواهم بأن وجوب تكليف لأحير لأن فيه صلاحا لغيره غير متع ، ويلزم على قوهم هذا أن يكون تكليف الله للعباد بالفعل عبثا وقبحا ، لأنه إذا كان الأصلح واجبا يكون ما يعمده الله من الثواب وجبا يجب عليه لكونه أصلح ، وما دام يستطيع أن يفعل بالعباد دون تكليف ومشقة فمن لا يعمده على هذا النحو ، إن معظم هذه الالتزامات تخص منها القاصي ومعتزلة النصره حين قرر وا أن في أفعاله تعالى ما يجب ، وفيها ما يكون تفصيلا منه

موقف الأشاعرة والماتريدية من الصالح والأصلح : ذكرنا أن المذهب لاسلامية غير المعتزلة هاجمت هذه النظرية لأنها تقوم على أصل تنكره ، وهو الاجابات على الله ، وقد تعرض للمعتزلة عموما هجوم شديد ، إلا أن أكثر ما وجه ليهم من نقد يطبق في الأصل على معتزلة بغداد ، وكثيرا ما سحط التهاء معتزلة لبصرة ولماهم الأخرى في الانتقادات التي توجه إلى العباديين .

ويمكن أن نتحص انتقادات الأشاعرة والماتريدية على فكرة الأصلح ما يلي :

١ قال الماتريدية . إنه لا يصح قياس العائب على الشاهد ، وإذا صح أن

ترك الأصلح في الشاهد محس فإيه لا يجوز أن يكون كذلك في الله تعالى ١ لأنه يختلف كذا عن العباد .

٢ وقد اخويي الفكرة من وجهين : أولهما عن طريق إنكار أن يتقرر وجوب أو فسخ أو حسن الفعل بطريق العقل لا على الله ولا على عبده ، وثانيهما بأن يقل فكرة الوجوب على الله ثم يناقشهم في التناقضات التي تؤدي إليها ، ولم يخرج اخويي في هذه الارامات كثيرا عما وجهه القاصي إلى السعد دية (٢)

٣ وسلك الشهرستاني مسلك القاصي واخويي ، وزد بأن وجه تضاد إلى أصل فكرة لصلاح ، فتساءل ما هو الفرق بين الإصلاح والأصلح ، هل هو دفع العبر ، وإذا كان الأمر كذلك فلم كلف الله بني آدم دين غيرهم ، وهل تكون حكمه الله في خلق السموات والأرض أن يعرف أب التباد المكلّف ثمرات عمه أكثر من التباده بفصل يناله من غير عمل ، وأصاف الشهرستاني (٤) د تفصيلا الاعراض على أصل المعزلة لوجده أن العرض من خلق العالم هو الاستدلال ، وأن العرض من الاستدلال حصول المعرفة ، ومن ثم وجوب ثواب ، ومن ثم حصول لتمرقة بين نسبي المقابلة . استحقاق الثواب . والعطية (التفصيل دون استحقاق) فهل يصح أن يكون عرض الأغراض من خلق العالم هو هذه التمرقة ؟

بما لا نذكر صحة الانتقادات التي وجهها الشهرستاني إلى أصل وجوب التكاليف ، إلا أن استنتاجه الذي خلص إليه نس حقيقة ، لأن الذين أثنوا لتكاليف تفصيلا ، ويميرو بين نعمة الثواب ، كاستحقاق على الفعل ، ونس التفص من الله على عباده دون فعل منهم ، ثم يقصدوا إلا إلى التمييز بين أمر يوجهه الله على نفسه لتعلق حق بغيره ، وبين أمر آخر لا يجب عليه لأنه لا تعلق

(١) السعي ١٣٧

(٢) الأيضاد للجريي ٢٨٩ ٣٠

و بصرف النظر عن الآراء المتطرفة التي قال بها بعض المعتزلة والتي رد عليها الله صلي ، فإن نظرية الإصلاح تسو معقولة لتفسير فعل الله بما لا يحالف نظرية التكليف :

تمهيد في تناول التكاليف

(١) ينظر أيضا، ص ٢٠٥، أ ب، معتمد ١، ٣، ٤، ٦، ٨، ٩ و ١٠ في خلاصتي المرفق ٨، وبموجب

الثواب، وإن أنسى واستكبر استحق العقاب. وقد، إنه يجب الامتناع عن القول بوجود شيء عن العباد إلا بعد أن ترد أوامره وبواهيه ولا بعد العلم بأنها وردت « لأن العقول لا ترشد إلى ذلك واجب على العبد ويرى خوفاً أنه لو لا ورود الشرع بالوعيد على من ترك ما أمر به لما فهم العبد وجود علمه، والوعيد في نظره لا لحاظ هو الذي يستحث العقول على التكبر^(١) »

وكان من أنصار هذا الرأي ابن خلدون، الذي يضيف إلى ذلك، أن التكليف الشرعي هو الطريق إلى التوحيد وذلك لأن المطلوب فيها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم، اضطرابي للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإلهامية^(٢)

ومع أن الرزي يقول بأنكر ما اتفق عليه الأشعرية، إلا أنه يقترب من الاعتزالية في هذه المسألة، وقد ذكر في تفسيره لقوله تعالى « إياك نعبد » أن العبادة عبارة عن الانسحاب بالفعل للمأمور به على سبيل التعظيم للأمر، مما لم يشب للدين أن هذا العالم إنما وحدها قادراً على مقدورات لا نهاية لها، عينا عن كل الحاجات وأنه أمر عاده ببعض الأشياء ومهاهم عن بعضها وأنه يجب على الخلائق طاعته والالتقيده لتكليفه فإنه لا يمكنه القيام بواجب قوله تعالى إياك نعبد^(٣)

٢ - وهو أننا بحسب رأي المعتزلة كما عرصه القاضي على الأقل - لا يمكننا أن نجد تفسيراً لقولهم بالتكليف العقلي لا يختلف في حقيقته عن تفسير من أنكر ذلك عندهم.

إن لعقل غير مستقل في عمله عن فعل الله وإرادته، وإذا كان هناك تكليف عقلي قبل ورود نوحى شمل أمور التوحيد والعدل جميعاً، فإن الله تعالى هو الذي خلق العقل أو العلوم الضرورية في الإنسان، وهو الذي يحقق الحواطر التي تنبئ على النظر والتفكير، وهو الذي يصيب الأدلة للمكلف، أو يجعله بحث يكون قادراً أو

(١) العقيدة الفلسفية ٥٠

(٢) مقدمته من خلدون ٣ ٤ ١

(٣) التفسير الكبير الرزي ١ ٥

متمكناً من تحصيل العلم منها، وليس للمرء في الحقيقة إلا فعل النظر نفسه، ومن هنا كان حمته ما كلف امرء فعله أو تركه كفتح القسيح وحسن الحسن مركباً أصله في حمته العقول أي أصولها « وإنما لا يكون في قوة العقول التشبيه على التماسك وتعيين ما تنطبق عليه الفواعل والأصول وبذلك يحتاج الأمر إلى مظار واستدلال وسمع بعرفتها »

هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير يؤكد لنا أن التكليف كونه مطلقاً للعقول - لأن ما يدخل تحت التكليف لا يخرج عن ثلاثة أنواع إما أنه واجب بمرء فعله، أو أنه قسيح يجب تركه - أو حسن يندب إلى فعله، وكل ذلك قد تقرر في أصول العبدول، وإنما يحتاج إلى النظر والبحث والداعي والمسه للمعرفة أعين هذه الأفعال التي هذه صفتها^(١).

٣ - وهو حاولنا تفصيل ما يتناوله التكليف كما عرصه القاضي بوجدان أنه في الأساس يقوم على التعريض للثواب وهو جوهر التكليف، ويرتبط عن ذلك أن يكون المرء مكلفاً بكل ما له مدخل في استحقاق ثواب من الأفعال والآثار، أما فيما ليس من هذا الباب فإن الإنسان يكون مضطراً فيه

وتوصيحا لذلك نستطيع أن نمر في تصرفات الإنسان على أساس التكليف وعين هما :

أ - ما يدخل تحت التكليف من الفعل وتركه .

ب - ما لا يدخل تحت التكليف .

أما ما يدخل تحت التكليف فإنه على نوعين أيضاً :
١ - فعل : عدم الفعل
٢ - العلم وعمل

وما يدخل تحت التكليف من العلوم، شمل الأمور التالية

(١) المحيد ١ ١٠ ٧ ١٢

١ - أقل ما يجوز أن يكاف المكلف من تحصيل العلم به - اختلف شيوخ القاصي في هذا فقال أبو علي لا يكاف الا معرفة الله وتوحيده ، وما معرفة عدله فلا يجب ، وقد بنى رأيه على أساس أن الوجوب على المكلف شكر النعم وهذا يتم بمجرد معرفته تعالى إلا أن القاصي لا يقبل أن يكون هذا كاف لوجوب شكر النعم ما لم يعرف الله عادلا أيضا .

وقال أبو هاشم : قل ما يكاف مرة معرفته . الله بعدله وتوحيده ومعرفة صفاته ، والثواب بسبب اصفاته معرفته استحقات الثواب ، ان هذه المعرفة تساعد هل لمن الصلابة واجتناب المعصية وقد أيد القاصي رأي أبي هاشم وأصناف اليه تمكن العبد من القيام بهذا اللطف الذي هو معرفته استحقات الثواب والعقاب والحقيقة أنه لا حاجة الى هذه الاضافة لأنها متضمنة في تمكين بصورة عامة

٢ - ما استقر عليه التكليف أي عدم لتكليف مكتمله : وقد تناوذا لقاصي في أربعة أقسام هي ١ - نعم بالمكاف حكمه وتوحيده ٢ - العلم بعدله وحكمته وما وجب هذا العلم لوجوب العلم بالثواب والعقاب ٣ - العلم بالثواب والعقاب ووجوبه لكونه لطفا ومساعدة فيما يكف مرة به ، ٤ - العلم بالأفعال التي كسبها لمرة وصفاتها فعلا أو تركا ، لأنها هي المطلوب بالتكليف

إن هذه الأقسام الأربعة من العلوم تتعلق ببعضها ترتب خاص على الوجه الثاني : نعم بالثواب والعقاب متأخر عن العلم بالتوحيد والعدل ، لأنه يعتمد على العلم بهنئذ والعقاب وهو الله ، ويتمتع على علمه بكونه قادرا يستطيع أن يوصل الثواب والعقاب الى المستحق وكونه عالما لأن نعمنا باستحقاق كل مكلف ضروري لا يجده ، وكونه حيا حتى يعلم به عبي عن نرك الثواب والعقاب وكونه سميعا بصيرا ولا جازت عليه الآفات فسمعت قدرته وجورب العجز عنه وجاز عليه حدوث لأن القديم لا يصح منه العجز ، ثم يتمتع على كونه موحدا ، وهذا ضروري لمعرفة قدرته ، وما يحتاج الى معرفة كونه تعالى قدما ليشئت أنه عالم بساته قادر لذاته ، أما كونه مدركا فلا نعم مفردا لأنه متمتع بكونه حيا ، وما بصفة لدائية أو الأنحص التي يقوب ٣ - اقاصي جريا على سنة أبي هاشم فلا دخل هنا

باستحقاق الثواب والعقاب ، ولذلك فإنه لا ضرورة لمعرفة في علوم العدل ، ولا بد من معرفة صفات نهي منع مشابهة تعالى للمحدثات ، والا جاز العجز والحاجة عليه

ويثبت العدل على معرفته تعالى ، وهو ضروري قبل العلم باستحقاق الثواب والعقاب ، وذلك لأن لا نعم صالحة اثابته والعقوبة منه إلا إذا علمنا أنه لا يفعل القبيح ولا يحسن بالواجب وإذا صح أن العلم بالثواب والعقاب يعتمد على ما قدما منه يجب العلم به ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، والوجوب الأساسي هو دفع الضرر عن النفس .

أما عن الأفعال ، فإنها على صريين . منها ما يعلم ضرورة في كمال العقل سواء كان نعم واجب كشكر الممعم ورد الوديعة وقضاء الدين ، أو كان غير ذلك كالنظم والعش والكذب ، ومنها ما يعرف دلالة نحو معرفة الله وعبرها ، وأحكام العبادات والواجبات الشرعية ، وهنا لا فرق بين العقلي والشرعي ، إذ أن الشرعي كله لا يعرف إلا استدلالا ونحو أن نلاحظ أن نعم الضروري غير مقصود لذاته لأنه غير مقصور بنعم ، وما كان كذلك فلا مكلف عليه فيه وإنما هو معلمة له هو مكلف به وهو العلم الاستدلالي ، وهكذا يعلم ضروري أساس كل من العلوم الاستدلالية لعقوبة وشرعية وهو من خلق الله في الانساب

ثم طريق المكلف لتحصيل ما يلزم من هذه العلوم منه النظر والاستدلال المعتمد على العلوم بضرورة والأدلة ، أي لا بد من حجاج العلم الضروري من النظر فيها جميعا ويمكن أن نوضح ذلك في المواضيع التالية

أ - العلوم المتقدمة بالله وصفاته وعنده وقوانه وعفانه لأهل معصيته . رأى القاصي أن الله يعرف حمدا بالضرورة ، وهذا يستوي الناس فيه جميعا لأن يعتمد على الفعل الضروري ، وإنما الخلاف في التحصيل ؟ هل لله عنة موجه أو هو صبح أو جسم أو نور ، وهذا هو الذي يكون بالنظر ، فكل من يدرك ضرورة أن هناك مؤثرا أو محدثا للمحدثات وإنما خلاف في حقيقة هذا المؤثر

١٤ ينحل تحت التكليف بأن لا يفعل - وجود هذا النوع إنما يكون لوجه هو القبح، وهذا الوجه إما أنه عقلي يعرف ضرورة أو دلالة، أو أنه شرعي يعلم بوجوده مهي شرعي ويظهر بالاجتهاد والدلالة، وقد يعرف بالضرورة، وضرورة

٢ - ومن المعروف من نعم وأمن ما تكفي شخصين جميع لأعمال
الأواحدة عيب . وذلك لأن أعمالنا كلها من وتم تألات الجسم واستعداداته ،
أما العلوم فليس كذلك . فمعهذه مخلقه الله عيب ضرورة وهذا لا يكلف

515

عليها به وبعضها يتم بالحصول والفعل من المكلف أي ، لاكتساب ، وإن صح أن صاف تعلم كنهه بيا على سبيل المجاز (١)

○ لاحظنا أن التكليف عند القاضي قد يكون عقلي وقد يكون سمعي أو شرعي فما هو ميمير كلا النوعين - أو ما هو بني بكلفه عقلا أو بكلفه بالسمع ، لقد جاء القاضي ذلك بدين فقام و ن ما لا يصح أن يعلم لأم حجه العقل هو بني مع الجهل به لا يصح أن يعلم كونه حل وغير حكيم لا يحذر فعل شيء أو لا يسمح هذا لحاج معه ، فما هذه حجة لا يصح أن يعلم إلا بالعقل بالتكليف العقلي ، وأم ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمنع أن يعلم من حجه بالسمع ، بالتكليف سمعي (٢) . ومن أجل هذا الاختلاف كانت الحاجة إلى بي . ولو لا انفصال التكليف العقلي عن السمعي لما احتج إلى سوره . وعلى ذلك فإن من م تسعه الدعوة يكون معدوما فما يتعدى دواجبات الشرع دون عقبة (٣)

والحق أنه كما يجب أن يضاف هذا فصل من الفقه حتى تكتمل معنى بتكليف الشرعي بعد معرفتها للتكليف العقلي ، وقد أدرج القاضي هذا الفصل فعلا في المحيط (٤) والمعي (٥)

لا أن موضوع هذه الرسالة لا يسمح بأكثر موضوع التكليف العقلي هذا ولذلك كتبنا بالاشارة إليه في بحث عدم الكلاء بموجب الأصول الخمسة للمعتزلة أنفسهم على أساس التفرقة بين التكليف العقلي والسمعي على النحو الذي أم التوحيد والعدل فلا يصح معرفتهما لا بفعل . وأم الأمر بالمعروف والنهي عن

- (١) محيط ٣
(٢) أنعي ٣٥
٣. محد ٥ ٢٥ أ
(٤) محيط ٥ ٢٥ أ
(٥) معي ١ ١ ك

المعروف والمنهية عن المراءى والوعاد والوعيد فانه تعرف بالسمع والشرع ومعرفة التوحيد والعدل تنسب لمعرفة الأصول الثلاثة الأخرى

٦ . وفي أن تحت حديث عما يتداوله بتكليف . لا بد من أن تعرض لمسألة هامة وهي هل يتمم المكلفون جميعا فيما يكفون به ، أم أنه يجوز اختلافهم ؟ يمكن بنا درسه هذه المسألة من رويي التكليف العقلي وشرعي أما في العقبات فإنه يجوز أن يضاف المكلفون أو يعمرو . والاساس في هذا اتفاق الأسباب أو اختلافها . وما يتمم فيه المكلفون لا يمتد بهم في سبه يه و في لأفعال وانبروك ، مثال الأفعال المعارف التي تنصل بالله وعدله وما يستحق من حجه الثواب والعقاب وشكر النعم ، ومثل الكف والترك لا يمتدح عن التسامح العقلية نحو الظلم والكنس ، وهذا سماع في جميع المكلفين ، فما من أحد إلا وفي عرف استحقاق الثواب والعقاب حصل له الشاعى وانصرف للعمل

ولكن قد تصادفنا مشكلة + أفقر حصل أن أحد جنت القبيح وفعل الحسن دون أن يعرف الله واستحقاق الثواب ، فهنا يحسن تكليفه بالعقوبات ونعمه ف ، إن أحب أنه لا يكلف العلم بالله سمعا وأنه يدخل فيه معرفته بالهمة المحردة فقد دحبه من لا يعرف سبحانه في الثواب ، وإن أحب و حوب بذيابه ذلك فما وجه حسه ؟ وقد أحب القاضي على ذلك ، أولا ورود السمع بأن من هذا حجة لا يدخل فيه لأخره

إلا إنه يمكن الأجابه على هذا تساؤل من وجه آخر وهو أن من حبه م وصفه فداعيه إلى تنكير أقوى وأشد من غيره من ساس . ولا بد من أن يصل في تنكيره إلى معرفة استحقاق الثواب والعقاب ، وأنه لا يكون لا نتيجة سواها معه مع تكليف الله ، هذا مع العلم بأن اللطف لا يفي بعمل بالمكف من على أبع الوجوه . ومثل هذا المكلف لا بد أن يباله من اللطف ما يؤدي به إلى معرفة م ذكره

أما اختلاف مكلفين في العقليات لأفراهم في سبه ، فذلك مثل رد لودعه وقضاء الدين ، إذ سس من الضروري أن يكون كل مكلف مسودعا لديه أو مدينا

حتى يحق عليه رد الأمانة ودفع مدين . هذا فيما يتعلق بحقوق الغير . ثم ما يرجع إلى التكليف نحو دفع الضرر فقد يدفع إليه بعضهم دون بعض وما يجب على التكليف ذلك إذا لم يسع به حد الإخاء

وأما في الشرعات أو السمعيات . فالأصل فيها أنها تقوم على المصلحة والمفسدة ومصلح العباد لا تختلف في الشرع إلى أن يقطع التكليف عنهم . فكل ما يتمفقون في سببه فهم مكلفون به على السواء . وذلك كالطهارة والصلاة والصوم ، إذا أبا حمية . مكلفون بها إذا توفرت شرائط التكليف . وإن صح أن تختلف اختلافات حرة . كما في أسمر وأخيصة ، إذ تختلف التكليف فيهما . ويختلف المكلفون في مسه ختموا في وجوبه عليهم ، نحو الركاة والخج ، لأن سبب الركاة متلاك الصاب وسبب الخج الاستطاعة عليه وهذا لا يتوفران عند تكليف جميعا

ب . تكليف الأساس يكون في الأفعال والعلوم . وقد وضح سابقا مما سبق أن الأساس لا يصح أن يكلف ما ليس في مقدوره من علم أو عمل . وتحقيقا لهذا مبدأ ذكرنا أن العلوم الضرورية مما لا يصح أن يكلف الأساس به لأنه لا يقدر عليها فهي من جنس الله فيه . بينما يصح تكليفه بالاعتقاد والاستدلال لقدرته الأساس عليه بعد أن حقق الله له كمال العمل والأمر نفسه ينطبق على أفعال الخواارج . ومن هذا لم يصح تكليف الأساس بمبادات تصل درجة المشقة فيها إلى حد الاستحالة . ولم يصح أيضا أن يكلف خركات لا صطارية لانتفاء قدرة الأساس عليها

ولما كان هذا تعرضا للعلوم المختلفة أنه حدثنا عن الإعلام . ثم عن علوم الدين والسياسة . وبما أن معظم علوم الدين والتوحيد لا يكون إلا بطريق سطر والاستدلال ، أي ٣ من محاد تكليفه . ولم كان العلم نفسه نوع من العمل كما ذكرنا . فإنه سيعرض في هذا الفصل للفعل نفسه سواء كان عمدا في غيب أو عملا بالخواارج . وسعي بيان معنى الفعل والوجوه التي يتحقق عليها . ثم نعرض للحكم القيمي عليها ، وذلك في فئتين

- ١ الفعل والوجوه التي يتحقق عليها أو الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة
- ٢ حكم القيمي على الأفعال أو التحسين والتفجيج

المبحث الثاني الأفعال المباشرة والمتولدة

تعريف الفعل عرف القاصي الفعل بأنه ما حدث من سببه من كمال قدر عليه . ونعناه أخرى هو « ما يحصل من قادر من حدوث » . ونلاحظ أن تعريف القاصي يشير إلى علاقة الفعل بالفاعل القادر عليه . ويقصد به الرد على من يدعي أن الفعل قد يحدث والقسمه من سببه . فيكون وجوده من فاعل وكسبه من فاعل آخر كما أنه يريد أن يؤكد على كون الأساس ما قادر على فعله ، وعلى رد قول من عرف الفاعل بأنه « من حل به الفعل » (٢) ، أن الفاعل هو الذي يوحد الفعل . وقد انتقد من متولي وكايم ششدي (٣) . هذا التعريف بأنه يوهم أنه يجب أن يكون الفاعل قادرا في حال وقوعه . وهذا يخرج الأفعال المتولدة من التعريف . فالأمر قد يرمي بموت قبل الإصادة ، ومع ذلك فإن الفعل سبب إليه . وفصلا عنه تعريف آخر هو « ما وجد وكان الغير قادر عليه » والخو ل مثل هذا الوهم قد يكون حقيقا . إذ عرف الفعل أنه ما حدث من قادر عليه . سجا يدخل القاصي في تعريفه « فعل » كان « وهي

(١) و(٢) شرح الأصول ، ص ١٩٠ .

(٣) ص ٨ ، شرح الأصول

قد تعيد انماضي وقد تفيد لاستمرار . ومع ذلك فإن اعتماد هذا التعريف يعطي لا يؤثر في حقيقة فعل ونسبته إلى فاعله سواء كان هذا الفاعل هو الله وكان الانسان .

وقد ميز القاضي بين الحدث وبين الفعل ، وذلك لأن المحدث يعنى محدث وان لم يعلم ان له محدثا ، بسما لأن من معرفة فاعل لفعل حتى يسميه به . وهذا عاب قاضي القصة على الأشعري في نقص الدمع استدلاله على أن للعالم صانع بقوله : « قد ثبت أن العالم صانع فلأنه له من صانع » وقص أن يقول « قد ثبت أن العالم محدث ، فلأنه له من محدث » لأن قولنا إن العالم « صانع » تضمن نعم بأنه له صانعا فكيف يصح لاستدلال عليه ، وهكذا قد ما علم الفعل فعلا نعم أن له فاعلا ، ويجب الكلام في تعيين هذا الفاعل

الوجه التي تقع عليها الأفعال : إن لسان قادر وفاعل لتصرفاته الاختيارية جميعا ، لا أنه لا يقدر على أجسام مقنورات كلها ، ومن هنا كان من الواجب أن نعم لوجه التي عليها يصح أن توجد أفعاله منه

والأفعال من هذه له حية لا تخرج عن ثلاثة أنواع

- ١ الأفعال مباشرة
- ٢ أفعال المتولدة
- ٣ الاختراع

إن الأفعال لمباشرة هي تلك التي يفعلها « الله » في محل القدرة من دون فعل سواء « ، ويقصد بكلمة الله دون وسطه أو سبق من فعل آخر ، ويعني محل القدرة أن لا يتعدى لسان الفاعل إلى غيره . فالأردة مثلا من مباشر لأن لسان صانع الله وفي محل قدرته

أما الأفعال المتولدة فإنها تلك التي تنبؤ عن فعل آخر ، أي أنها لا تحصل

عن طريق مباشر بل تكون واسطه فعل آخر يبدو كأنه له « ، وذلك كأنه فاعل الحجر بعد إلقائه ، فبقية الحجر هو فعل مباشر باللسان ، أما اندفاع الحجر فإنه متولد عن إلقائه ، ومثله حركة المفتاح في القفل ، فهو فعل يتم عن مرحلتين أيضا ، الفعل الأول وهو مباشر ويمثل بحركة اليد التي تدبر المفتاح ، أما الفعل الثاني المتولد عن الأول فهو تحريك المفتاح للقفل

إن لأفعال المتولدة من حيث محل القدرة على صريين أحدهما كأنه مباشر في أنه يكون في محل القدرة أي لا يتعدى لسان وإن كان غير متبدأ ، وذنك كأنه من الخاص من النظر فالنظر من مباشر والعزم متولد عنه ، وثانيهما . ما يتعدى لسان أو محل القدرة إلى غيره ، وهذا يتولد عن الاعتماد وما يتبع عنه من حركات في غير أحوالها ، وذنك ككتابة التي تحصل من اعتماد اليد على الورقة وحركتها عليها ، فاعتماد اليد هو الفعل المباشر ، وقد اعتمد على غير محل القدرة أي على غير الانسان القادر نفسه ، والكتابة تنبؤ عن الاعتماد وحركة ، وهي لفعل الثاني غير المباشر

ويمكن أن يمر في الأفعال المتولدة من حيث أنها نوعين من الأفعال المتولدة ما لا بد لوجودها من أن تجد أسسها حالا بعد حال ، كالكلام الذي يحصل من اعتماد اللسان على بواحي الفهم ، ويجب أن يتحدد هذا الاعتماد الذي هو سبب الكلام ، ونحو النظر الذي يجب أن يتحدد فيسبب حصول العلم ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك ، من ينولد لبعض فيه عن بعض الآخر دون تجديد السبب . كرمي لسهام ، فإدراعي قد حصل منه سبب وهو الاعتماد عند انفصال لسهام عن الوتر ، ثم يبعد لسهام ويحصل الأصابع دون تجديد للسبب .

الأفعال من حيث صفة فعلها مباشرة أو بتولد تنقسم أفعالا بنسبة إلى بعضها فعلها منها ابتداء أو تولدا إلى الأنواع التالية

(١) السبب هنا عبارة عن الفعل أو الحادث أو الشيء المنبسط بين الفعل المباشر (عنه) وبين الفعل المتولد (مطلوب) سبب وسبب أو بمعنى منبسط

١ ما لا يصح أن يفعله إلا لسبب ، أي ما لا يكون إلا متولداً ، كالأم ، لأنه لا يكون إلا نتيجة لسبب هو الصرب أو غيره .

٢ ما يصح أن يفعله ابتداءً أو بسبب توليده ، وذلك كالاتحاد نفسه والكوب ، أي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وأذكر بعض المعتزلة أن نحدث الاعتمادات مباشرة ودون من تحصل متولدة^(١)

٣ ما لا يصح أن يفعله إلا متولداً ، أي دون سبب ، وذلك لا يكون إلا في أفعال صوب . كالإرادة والكراهة والنظر والنظر والاعتقاد

أما الاحتراع وهو الفعل مبتدأً أو مباشر في غير محل القدرة ، أو فعل بني يتعلل لاسان ولا يكون بالاعتماد والسبب ، فإنه لا يقع من الانسان ، وإنما يختص به الله تعالى ، فالانسان قد يصح منه أن يفعل الفعل في محل القدرة دون اعتماد أو سبب ، وذلك كالإرادة والظن ، وقد يفعل الفعل في غير محل القدرة بسبب أو اعتماد . أما أن يفعل في غير محل القدرة ودون سبب فهو لا يجوز منه . والذي دعاه جمهور المعتزلة إلى هذا القول حشيتهم أن يؤدي إلى أن الانسان يقدر على خلق الاحسام ، وهذا في رأيهم مما مثير في الله القادر لذاته ، بينما لا يقدر الانسان وهو قادر بالقدرة إلا على نوع معين من الأعراض ، وهي فعله بني تترتب عليها مسئوليته .

هذا هو ملخص مجموع آراء المعتزلة في الأفعال وأنواعها تنفيهاً من القاصي في كتبه المختلفة^(٢) ولما كان الانسان لا يفسد على الاحتراع فقد قصرت

(١) عمده أشرشدين المحي ٢ . ٢٣ . ر .

(٢) خصص القاصي بحث التوليد في آخره التاسع من محي . وبحث الفعل عامة في آخره العاشر ، ويعرض هذه الموضوع في شرح الاصول ، وفي جزء الذي من محي . ولا يمكن دراسة هذا البحث يمكن أن جوع أو الزيادة التالية من كتب معتزلة عمده أشرشدين المحي ١ . ١٩٠ وما بعده ، الفاضل للملاحي ٥٦ وما بعده ، وان كتب الفري لاخر في أصول الدين للبعدي ١٣٨ وما بعده ، مع لاث للاشعري ٢ . ٢٤ وما بعده ، الفرق بين الفرق ١٤٣ وما بعده ، وثلث والبحر في شهرسي ١ . ٦٤ وما بعده ، والتمهيد للباقراني ٢٩٦ ، والمؤلف ٨ . ١٥٩ ومن كتب محدثين جابر الله ٩٤ ، النظام دعي ١٠٩ ، وشدة الحكم الفلسفي للشار ٤٠٨ ، وعبد الله دعي ٢١٠ . ٢١٢

على ذكر لأفعال مباشرة ومتولدة لأنهم وجدوا التي يجوز أن تكون منزهة التكليف آراء المتكلمين حول الأفعال المتولدة والمباشرة . تناوب المتكلمون بحوث الأفعال المباشرة والمتولدة من وجهة نظر تختلف عن لوجهه لي عرخص لما يستحق حين أشار إلى وجود مثل هذه الأفعال ، فقد كانت عادة مفكري الاسلام من توسعهم في بحث هذا الموضوع تفسير نتائج العمل الذي يصدر عن الانسان لأهمية ذلك في تربية مسئولية عنه ، فالذين يسيرون العمل إلى الانسان لا يشككون أن الفعل مباشر من فعله ، لأنه يصبر عن إرادته المباشرة ويتم تبعه بالواسطة ، فهو يصح أن نسب للانسان تلك الأفعال المتولدة التي يوهم ظاهرها بأنها ليست له ، وهو يحدث الفاعل فعلا في غيره أم أنه لا يحدث الفعل إلا في نفسه ، فالألم المتولد عن الصرب أو الاصطدام بشيء جسمي . وللدلة التي تحدث عن الأكل ، والسهم الذي يرميه إنسان فيصيب به إنساناً آخر هل هذه لأفعال من عمل الانسان أم أم . أم هي لا من فعل الله ولا من عمل الانسان ، وادع من عمل الطبيعة والقوانين التي تحكمها ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات تبدو ضرورية لتحديد مسئولية الانسان عن عمله ، ثم لترتيب حراء موب أو عقاباً بعد ذلك

أما الأشاعرة ومن سلك مسلكهم ، والمجهره بروع خاص ، فإن هذه التساؤلات لا تهمهم كثير . لأنهم أنكروا أن يكون الفعل المباشر نفسه من عمل الانسان . وسواء له إما نسبة الكسب أو نسبة المحل كما سبق أن ذكر ، وكان من الطبيعي أن ينكروا نسبة الأفعال المتولدة للانسان ، بل ينشد فصل الأشاعرة أن ينسبوا الأفعال المتولدة إلى الانسان نسبة الكسب ، وقالوا بأن الله يعقد بحق هذا النوع من الأفعال « ينشأ الله تعالى بحديثه وليس بكسب العدد »^(١)

وعبر البعدادي عن رأي الأشاعرة هذا بقوله « جميع ما تسميه القاصي متولد من فعل الله عز وجل ، ولا يصح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل

(١) التمهيد للباقراني ٢٩٦

قدرته لأنه يجوز أن عمد الأسباب وتر قوسه ويرسل لهم من يده فلا يحقق الله تعالى في السهم دعباً ، وليس مكتسباً ، وما يصح من لسان اكتساب فعنه في مح قدرته ، وأجروا أن عمد لسان وتر في السهم ، ويرسل يده ولا يذهب السهم ، وأجروا أن يجمع لسان بين الدبر والحشف فلا يخرجها « ١١ » وهكذا من جميع لأفعال المتولدة من فعل الله تعالى ، سواء كان ذلك في العبد أو كان في العالم الآخرى .

وظاهر أن الأشعة ومن تابعهم ينظرون إلى الموضوع من حيث القدرة الإلهية ، فهاهو أن يؤدي القول بأن لنوبس من فعل لسان في تنقاص هذه القدرة .
بهما نظر المعتزلة إلى الموضوع من حيث مسئولية الانسان وصحة لتكليف ووجوب العبد الاخي .

وهكذا فإن هذا الفريق من المسلمين القائلين بقدرة لسان على الفعل ويجعلون مسئوليته قائمة على هذا الأساس ، ويقولون بشيء من تلزام لأسباب ومسببات أو فعل ، لم يستطيعوا أن يتصوروا مثل هذا الموقف الذي ينتقص من قاعدتهم لأولى في عبادة الله إلا أنهم لم يستطيعوا من ناحية أخرى إطلاق القول بأن المتولدات من أفعال الانسان ، لأن فيها ما يشكل فهمه على هذا الأساس ، كما يلاحظ ذلك من الألوان والأطعمة والأدراكات ، وقد جعلهم هذا يحتلجون في نظر إلى الأفعال المتولدة ، فمن قائل بهذه النظرية على أوسع مدى كما هو حال بشر من معتبر ، ومن قائل بها في أصيق الحدود كما فعل ثمانية ولاحظ ، أما جمهورهم فقد قبلت بالنظرية في حدود معينة متوسطة .

ويظهر أن نظرية التولد بدأت في أوئل القرن الثالث الهجري على يد أبي حنبل وبشر من المعتزلة ولاحظ (٢) ، ويستطيع أن يخلص موقف المعتزلة من هذه نظرية على النحو التالي

(١) أصول الدين لابن أبي عمير ، ٤٨ .

(٢) فقه الإسلام في القرن الرابع ، ج ١ ، ص ٣٠٠ .

١ أجمع المعتزلة على أن الإرادة لا تقع متولدة ، لأنها لا تكون إلا مباشرة ولا يتصور فيها التولد

٢ أما بشر من المعتزلة ، فقد أخذ بها على نطاق واسع ، وأحار التولد في كل أفعال لسان كالفكر والنظر والأدوات وأنواع الأدراكات من الروائح والصور ولاحساسات المختلفة . ويظهر أن بشرا كان متأثراً في قوله هذا بالفلاسفة الطبيعيين من ليونان ، وقد أشار الشهرستاني إلى ذلك بقوله « بهم لا يميرون بين المتولد والمباشر من حيث قدره لسان عليه ، فكل ما حدث عن الأسباب الواقعة من سوء كان ذلك فيما أو في غير فإنه من فعله »

٣ وأما ثمة ومعتزلة ، فقد أنكروا أن بفعل الانسان الإرادة على حد قول الشهرستاني ، وأضاف الأشعري واثم صبي أن ثمة فعل توليد في العلم والنظر والاصطفاء إلى الإرادة والكراهة . واعتبر ما سوى ذلك فعلاً لا فعل له ، وهذه أسلوب في التخلص يند على حيرة شديدة ، كان من سيخته أن أنكر نسبة مثل هذه النوع من الأفعال إلى الله أو الانسان وقد عبر الشهرستاني عن حيرة ثمة هذه بقوله « قد م يمكنه إصافتها إلى فاعل أسبابها ، حتى يدرم أن يضيف القتل إلى مسبب ، مثل ما احدث فعل السبب ومات ، ولم يمكنه إصافتها إلى الله ، لأنه يؤدي إلى فعل القبح » .

٤ وإلى مثل ذلك ذهب الخياط ، لأن لسان عده لا يفعل إلا لارادة ، وكل ما سوى ذلك فهو للانسان بطبعه لا بإرادته ، فالمتولدات عند الخياط لا تنسب إلى الانسان لأنه لم معها بإرادته ، وإنما حصلت بطبعه ، فنصير عليه من الله

٥ وقال الطحاوي أن الانسان لا يفعل إلا الحركة ، لأنه لم يصح عده من لأعراض غيرها ، ولا يستطيع لسان أن يفعل الحركة في غيره ، وأما ما حاور نفسه فما نشأ عن فعله فهو فعل الله كما طبع عليه لأشياء طبيعية ، وهكذا فصل نظام بين فعل الانسان وهو الإرادة والحركة ، وفعل الله في الطسعة عما خلق فيها من صنائع

٦ - أما أبو الخليل فإنه لم يبعد كثيراً عن بشر في إجابة التولد في أفعال الإنسان على مدى واسع ، لا أنه مر من ما يقع به الإنسان ويعرف كيفيته ، كالأم الحاصل من العصب ، وبرول الحجر بعد رميه ، فإنه نسب للإنسان قصداً ، وبين ما لا يعرف كميته ، كالأكل والشبع والنعيم وناقى الأذراكات ، وما يحدث في غيره من فعله فإنه من فعل الله ، وإلى مثل ذلك القول ذهب قاضي القضاة .

وهكذا فإن آراء المعتزلة بعض الظن عن التوسع في تطبيقهم للتولد أنه التصديق فيه لا يخرج عن ثلاثة

١ - فمنهم من جعل أفعالا لا يحدث ما

٢ - ومنهم من نسبها إلى طبع الإنسان ، أو إلى طبيعة الأشياء ، أو فعل الله بالحيات الحق

٣ - ومنهم من نسبها إلى الإنسان نفسه لأنه يختل برادته العمل الأول منها ، ومن ثم تكون هذه الإرادة سبباً في حصول الفعل المؤكد ، فكأن الإرادة انصرفت إلى الفعلين ، والنقاصي من مؤيدي هذا الرأي

رد القاضي على ثمانية لقوله إن المتولدات أفعال لا فاعل لها بما بي الخلق أن قول ثمانية بوجود أفعال لا فاعل لها أمر عريب ، ولعله كان يقصد من نصه نسبة الأفعال المتولدة إلى الله أو الإنسان أن نسبها إلى فعل الطبيعة أو الطبع . لا أنه لم يصرح بذلك كما صرح به المحقق والنظام ، وقد ناقشه القاضي في مناقشه على صاهر كلامه وهو إثبات المتولدات لا فاعل لها

وكان رأي ثمانية في الواقع نتيجة خيرة وقلق شديد ، فقد لاحظ أن في الأفعال ما يحصل نتيجة بعد موت الفاعل ، فاستكر أن نسب إلى هذا الفاعل وأن يستحق عليها الدم والعصب . عشه ثمانية إذن يرجع إلى اثنتين رئيسيتين

١ - أن القول بأن الإصابة بعد وجود الرمي فعل الرمي يؤدي إلى أن يكون الفاعل فاعلا وهو ميت ، أو يكون فاعلا بعد عجزه وذهاب القدرة عنه ، وتلخص

رد القاضي عليه بأن بعض من حقيقة الفاعل وتعلقه بهعله ، وبين النتيجة الخاصة ، وحقيقة المدعى لا تعني أكثر من الذي وجد الفعل منه لا من سواه . ووجود الفعل منه لا يحتاج إلى أكثر من وجود الإرادة والقدرة وتحتق السواعي فيه إلى القيام بهذا الفعل ، عاد كان الأمر كذلك فإنه سبب إنه لا حاجة

٢ - ظن ثمانية أنه يترتب على القبول بالتولد أن يستحق الواحد ما يدم والعصب بعد موته . ولم يسمعه في حياته ، لأنه مات قبل أن يحصل الفعل إلى نتيجة ، وهذا لا يجوز ، لأن الموت يقطع التكليف ، فإذا أن يموت الإنسان وهو من أهل الولاية لله أو يموت وهو من أهل العصاة له ، وبالمعلوم أن الإنسان قد يرمي ثم يموت ، وتقع الإصابة بالرمي بعد موته وجواب القاضي هذا لا يختلف بشيء عما كان رد به أبو حاشم على ثمانية ، ويمكن تلخيص هذا الرد على النحو التالي :

إن استحقاق الدم والعصب على الإنسان يكون على النتيجة في حال الذي وقع منه السبب الذي يؤدي إليها ، وهكذا فإنه لا يخرج من الدنيا إلا وهو مستحق للدم والعصب ، إذ أنه فعل الفعل الأول الذي يؤدي إلى الفعل المتولد لا محالة ، ولا يكون استحقاق المصروف قد تروى عليه بعد موته . وقد يرد سؤال على هذه الحاجة وهو : د يكون الأمر نوعين : نوع من حصول النتيجة والسبب الذي فعله الإنسان قبل موته ؟ كأن يرمي الإنسان آخر سهمه فيجرح جسمه من دون إصابة من أراد قتله ، فكيف يترتب الدم وم يحصل ما يخصصه من رأي القاضي أنه لا يستحق الدم في هذه الحالة . لأنه قد استحقه في حال وقوع السبب قبله في حكم الوقع ، أما ولم يشت وقوعه لو جرد المانع فلا نسب على عليه الدم

رد القاضي على النظام والمحقق لقولهما إن المتولدات ترجع طبع الإنسان أو بالطبيعة

ذهب المحقق كما سبق أن أشرنا إلى أن أفعال الإنسان سوى إرادة تحصل منه صاعداً ، بمعنى أنه إذا بعث لسانه داع إلى فعل من الأفعال وأراد هو هذا الفعل فإنه يقع بالطبع الإنساني الذي ركب على ذلك ، وهكذا لا يقع من المكلف

اختيار الإرادة دون ما عدها من حركات ، وهذا وحده في رأي المحفظ كاف لترتيب مسئوله واستحقاق ثمرات التكليف

وقد رد القاصي على نظرية المحفظ في ضاع في أكثر من موضع لأنه طبقها على أفعال الانسان جميعا بما فيها أفعال القلوب من علوم واعتقادات وغيرهما . وسبق أن عرصب لبعض هذا الموضوع حين ذكرنا رد القاصي على قول المحفظ بأن المعارف ضرورية . ويمكن أن يلخص هذا الرد في النقاط التالية :

١ - حال المتولدات لا يختلف عن حال الأفعال المباشرة ، لأن الفعل المتولد يقع عند حصول السب ورواها انواع ، والفعل المباشر يحصل عند تكامل البوعد إلى الفعل ، وإذ ما حصلت هذه البواعث أو الدواعي كان لا بد من وجود لاردة ، وإذا وجدت الإرادة فقد أصبحت سببا للمعبر ، فهي سبب مباشر للمعبر لمتدا ، وسبب بدو سعة للفعل المتولد ، فأين هو الفرق بينهما وكلاهما يحصل من الفاعل ؟ وكيف يحصل المتولد بطبع ولارادة باختيار الفاعل مع ان لخالة عيها سواء .

٢ - إن تعديل المحفظ بمسوبة بالطبع يوجب أن يضاف الفعل إلى المحل الذي حصل فيه الفعل لا يميز ، فيسمى المحل فاعلا ويستحق الدم والمدح ، وهذا محال

٣ - إذا كان لاسبب بعض هذه المتولدات ضاعا عند لاردة فما هي الحاجة إلى وجود القدرة ؟ إن مثل هذه القلوب يُجَوَّرُ أن يقع بفعل دون لقدرة عليه .

٤ - ما دام الفعل يقع حتما بطبع الانسان إذ وجدت الإرادة والدواعي إليه ، فإنه يجوز أن يوجد داع وإرادة أخرى معارضة للإرادة الأولى والداعي الأول فيقع بفعل أيضا ، وهكذا يجتمع فعلا متناقضان في وقت واحد ، وأهم ما في هذا في الواقع أنه يمي بالاختيار لاسباب ، ولو أنه أثبت الإرادة ظاهرا .

فقد أريد فعلا ، لكنني قل لتسديد مسرع عنه أو يقف حائل دون تشده . فهو أن يفعل يقع مي بالطبع لما أصبح في ذلك ، لأن الأمر لا يتعلق بآنذاك ، وهذا يعني سببا حرية الإرادة الذي يقوم عليه الفكر الاعبري

أما رأي النظام فيشبه قول المحفظ من حيث أنه لا يشت الفاعل المتولد للاسباب ، لا ان المحفظ أثبت بطبع الاسباب ، بينما أثبت النظام كفاقي الأفعال الطبيعية ، أي جعله كفاقي الأعرص فعلا لله بإيجاب الخلق ، فذهب الحنبل عند دفع الردع به واجد ره عذ رامي برامحي به صعدا ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلق ، أي أن الله طبع الحجر طبعاً على أنه يذهب اده دوهه دفع ويرب إدا رماه رام ، وهكذا المحل في سائر لأفعال المتوسمة

ويمكن اعتبار عائد من ردود القاصي على المحفظ ردود على اسهم ' ' في نفس الوقت

١ - فضاء على هذا يقول يبرم أن العبد لا يفعل شيئا من لأعرص أو لأفعال أصلا على وجه يتعلق به بالأختيار ويستحق المدح والدم عليه لأهم كلها تحصل به بطبع للمحل أو بإيجاب الخلق . وهذا يهاجم نظرية التكليف ومسئولة من أساسها

٢ - ويرم على هذا الرأي أن لا يكون النظام قد احتدب شيئا عن قول مجبره الذي أثبتو فعل الاسباب لله وجمعوا لاسباب مجرد محل له ، فهذا م زدي إليه مثل القلوب بأن المتولد من خلق الله بإيجاب المحل ، لأن هذا يقتضي أنه حادث من جهة الله . وإذا علم أن أكثر أفعال العباد متولدة فكيف يجب أن يكون أحكام التكليف عن لاسباب وكل ما يلزم المجبرة من أن يكون الله فعلا للنظم وغيره فإنه يبرم النظام على قوله هذا .

٣ - إذا كان المحل محتمل الحركات في جهات كلها ، وكان الذي

(١) وقد تابع النظام في أية عدد من معبريه منهم معبر

يوجب تحركه هو طبعه، فما هو الذي يقتضي أن تكون حركته في هذا الاتجاه دون الآخر ؟

٤ . ثم ما هي حقيقة الطبع أو إيجاب المحل ؟ وهل هو إشارة إلى صفة المحل أم أنه تقرير لمعنى حله . ثم هل يصح انفكاك الجوهر منه أم لا يصح ؟ فإن لم يصح مثل هذا الانفكاك لزم أن الجسم إذ حصل له معنى التحرك كقطع فيه أن يكون كذلك أمدا ، وإذا جاز هذا الانفكاك كان لا بد أن يكون لأمر هو أن فاعلا قادرا قد فعله .

٥ . وأخيرا فقد رأى القاضي أن موقف من يقول بالطبع والطبعه أسوأ من موقف الدهرية ، وأن هؤلاء تنوا وجود الصانع فأمكن لهم أن يعلقوا بفعل بالصح ، أما أوشت المعتزلة ، فقد أثبتوا الله ، فكيف يصح لهم أن ينسبوا نعت الأشياء به ؟ إن الأفعال إما أن تكون من الله أو أن تكون من لسان ، سواء كان ذلك بالمشارة أو بالواسطة ولا شيء يخرج على هذين الصريين

ولا بد من إشارته إلى أن القاضي لا يعنى كثير بالرد على الأشاعرة والمعتزلة ، لأنهم يحدون في الأصل الذي دارت حوله مناقشة وجود المتوحدات ، وما دم الفعل المباشر عند هؤلاء ليس حاله نسبة للانسان فإنه أولى أن يكون الفعل لتوحد كذلك (١)

عودة إلى رأي القاضي : ذكرنا أن القاضي يحيل إلى الرأي الثالث من الآراء التي حددنا فيها موقف الاسلاميين من التوحد ، أي أنه يقر التوحد في أفعال الناس ، وينسب الأفعال المتولدة إلى الانسان ، كما ينسب فيه أفعاله للمباشرة ، وليس يحد فرقا بين هذين سويين من حيث ثبوت القدرة والاختيار ، لا أن أحدهما يتم بواسطة والآخر يكون يسوفا . وإذا كانت مقدمات الانسان تنقسم إلى أفعال اخوارح وأفعال القلوب فإن التوحد يثبت فيها جميعا .

(١) انظر ٩ ١٢٣ ب

السبب والمسبب في الفعل المتولد . ذكرنا أن الفعل المركب من مباشر ومتوحد ، يكون المباشر فيه سببا في حصول المتولد ، فهل يكون في هذه إيجاب وقوع الفعل المتوحد محصورا منه ، فيخرج عن دائرة الاختيار والإرادة إلى ميدان اختصه والوجود ؟ من أجل هذا عرض القاضي لتوضيح هذه النقطة فادفع يتم شرفه يكون كسبب في وجوده ، وذلك هو الإرادة ، هذا السبب إما أن يقتل الفعل أو أن يتراخي عنه ، فإذا اقترب به غيره الفعل المباشر ، أما إذا تراخي عنه فإنه فعل المتولد . ولا مجال للقول بالوجود في رؤية ، لأن الإرادة كانت سببا في وجود الفعل لأن الذي يعد سببا في وجود الفعل كسبب ، والإرادة حتمية

هل يقدر الله على فعل المتوحدات ثبت لنا أن في أفعال الاسباب ما هو مباشر ومتولد ، فهي تنقسم أفعال الله هذه النسخة ، وهل أن يفعل الله بطريق لتولد ، أم أن أفعاله كلها من النوع المباشر ، أحوال الفاعلين لا يختلف في أحكام الأفعال ، لا أن هناك فروقا بين الله والانسان من حيث أن الله قادر بذاته ويوحد من قادر بغيره . وأهم هذه الفروق هي

١ . أن أحوالنا من المقدمات كالتصور والألم لا نستطيع إيجادها إلا بأسباب ، بينما يقدر الله عليها بطريق لا ابتداء أو بطريق التولد ولا ، كما محتاجا إلى السبب حاجتها به ، ولا يستثنى من ذلك إلا أن يكون الله قد أجرى العدة بأن يفعل بعض أفعاله بالأسباب ، كالرياح التي تجري السفن وسطحها . ففي هذه الحالة يحسن من الله أن يفعل هذه المتعيرات بالأسباب وإن صح أن يفعلها بغيره

٢ . من المقرر أن السبب قد يصح وجوده ويعرض عارض من وجود سبب أي الفعل في هذه الحالة ، وهذا يجوز في الغالب مما تراخي فيه الله عن الفعل . كما أن ربي يسمي وتأخذ تانيسرى مثسلا ، وسبب هذا أن ثبت لله قدرة على توقوف أمام حصول أكثر التوليد ، فيوحد السبب ولا يوحد الفعل . وهذا القبول من القاضي بعد فكرة خجعة عن توليد ، فقد توفرت لأسباب ولا تحصل مسلمات وستائج

٣ في فعلنا ما لا نفعله إلا مولدا وما لا نفعله لا بطريق مباشرة، وفيها ما يصبح أن نفعله على الوجهين ، فهل هذا هو حكم الله تعالى في أفعاله أيضا . أم لا نجاس التي لا نفعها نحن إلا الله : كالإرادة والكره وغيرها . فإن الله لا يفعنها إلا كذلك ، لأن الحكم فيها واحد ، ولا يتصور وقوعها بغير طريق لها شرة ، وأما ما لا نفعه نحن إلا متولدا عن القاصي بأحد منه . رأيي في هذا هو صحة أن يقع من الله على الوجهين .

حول قول القاصي والمعتزلة بالتوليد قصد القاصي والمعتزلة عموما من القرب بالتوليد إلى إثبات عدة أمور .

١ حرية الإنسان ، وذلك أن يقرر أن الله ليس له قدرة فاعلة فيما لا يحد فيه فعل ، أي أن الفعل صادر عن الإنسان من الأسباب التي سبب الله كل ما يشأ أو يتولد عن فعله من أفعال أخرى تلحقه ، طالما كان ذلك دينا عن عمل إنساني سابق . وإذا كانت الأفعال المباشرة تحدث من سببها الأول مباشرة . فإن لأفعال متولدة تصدر عن الفعل أو الأسباب المتوسطة

٢ - إن نظرية التكييف لا نكتفي إلا إذا شملت كل أفعال لأسباب ، سواء كان صانورها عنه بواسطة أو بغير واسطة ، والأفعال المتولدة تشكل لنفسهم الأكثر من تصرفات الإنسان ، فكيف تكون أفعالا لا فاعل لها ، أو كيف تكون أفعالا لله أو حارية طمع المحل أو الطبيعة ، إن هذه الأفعال كلها أفعال تسبب للإنسان ، ولذلك فقد صرح ورود الأمر وانص علىها كما هو محال بالنظر والإيلاام وبصرف واقتل في الجهد ، كما صرح أن يستحق المكاف عليها مدح والندم وبالتالي الثواب والعقاب

٣ - تطرق فكرة ارتباط الأسباب بالمسببات أو بمعنى آخر قول العناية على أفعال الإنسان ، وكان هذا من أهم ما عتمد عليه بعض المعتزلة وخاصة الصنعين منهم في إثبات نظرية التوليد^(١) ، ومن أجله توجهت إليهم معظم الانتقادات

(١) نسخة مطبوعة البر بادري ١ ٢١٠ ٢١٢

والإتهامات من القدماء والمحدثين . فاعتبر الشهرستاني هذا القول مأخوذاً من فلاسفة اليونان الطبيعيين ، وعدّه العربي في نهايته قولاً يتلزم الأسباب الطبيعية مما يكره على الفلاسفة ، ولم ير محمد عبده من أحل ذلك أن التوليد يحذف عن القرب بالتعليل عند الفلاسفة

وسبب إنكار الأشاعرة به أنهم اعتبروه قد بدأ لأفعال الله ، وقد كانت الأفعال تتم بالحكمة والنحو التي يقرنها قانون لأسباب ومسببات . أو بعبارة فقد أخرجنا كثيرا من الأفعال عن ميدان قدرة الله في تعيينها كما يريد

ومع أن قول المعتزلة لا يؤدي إلى أن يُقرص قانون على الله لأنه هو الذي أجرى عادة الوجود على ذلك . ووضع الوعد حقيقة التي تسير عليها . وبالتالي فليس هناك قيدا أو محجبا للفعل الإلهي ، إلا أن لقاصي حول مع ذلك أن يحذف كثير من تطبيق قانون عليه على هذه لأفعال . فحذفها أفعالا وإرادة ، فحذف حرية الإنسان واختاره كما تحصى هذه أفعاله الأخرى

موجد بين المفكرين القدماء من أدنى بالجمال المطلق والخير المطلق ، كما وجد منهم من قال بعكس ذلك

وبعل أفلاطون من فلاسفة اليونان من أوئل الذين اتجهوا إلى تقويم ماخير وماشر المطلقين . متأسيا طريق أسناده سقراط ، وقد سجل ذلك في محاضرة أوصيرون بقوله : « هل التقي يحب الآلهة لأنه تقي أم أنه تقي لأنه محبوب من الآلهة ، وأجاب عن ذلك بالحوار الأول^(١) » . وقال أرسطو بأحلاق صديعية يدركها العقل بواسطة عقله

وستمر هذا الموضوع حين نحده لاستدانة حتى عرف في العصر الحديث ، من النظرية القيم حيث تناول الباحثون فيها قسم الأشياء من حسان وقبح وخير وشر وحق وباطل ، كون هذه القيم صفات عسبة للأشياء لها وجود مستقل في عقولنا . أو أمها من وضع العقل ، وقد ذهب طائفة من الفلاسفة إلى أن القيم وجود مستقل عن العقل وطبيعة العقل هو إدراكها . أو تعتبر آخر باب العقل يكتشفها ولا يشترط وقت طائفة أخرى إلى القيم مجرد معاد قائمه ناتجة من صفات الأشياء . أو أن لها في نظرهم قيمة أو طم فيها عرض و غاية . ولا يوجد إلا حيث يوجد هذه « غاية^(٢) » وقد أدنى فلاسفة المسلمين ومفكرهم بدوهم في هذا الموضوع ، و احتدموا فيه كما اختلف غيرهم ، إلا أنهم تمسكوا عن الآخرين في الأساس الذي قامت عليه نظرتهم لهذا البحث . فقد جعلوا هذه الأساس متصلا بالعناية الإلهية من خلال علاقتها بالعالم والممكنين ، ثم انقسموا إلى اتجاهين كثيرين

أحدهما نظر إلى عظمة الله الكمية ، وحرية تصرفه المطلقة في العالم والعدد دون أن يقدر قانونا ، لأنه هو الذي يصح القدرين . فأعلن أن الله هو الذي يقرر لقيم ماخير وماشر والقبح والفساد عن الأشياء جميعا ، ولم يثبت للعقل دور في وضع القيم ورأسا لها ، و أدى حدد مهمته بالكشف عنها . ولعقل عمله كاشف عن لقيم لا يُثبت

(١) و (٢) أبو العلا عفيفي فلسفة المحدثين ومعاصرين

البحث الثالث الأفعال والحكم عليها بالحسن أو القبح لتحسين والتعبيح

دكرنا أن التكليف يرد على الأفعال بسويعها ، « العلم والعمل » . وفي التكليف أمر ونهي ، ولأمر يتضمن أن هذا الفعل حسن يجب فعله ، بينما يتضمن النهي معنى أن الفعل قبيح لا يجوز لأقدم عليه . ومعنى ذلك أن سكينيف يتعلق بالحكم لقيمي على الأفعال ، فمن لذي يعطي الفعل قيمته خفيه . هذا هو موضوع هذا البحث ، ويعرف عند المنكلمين « بالتعسين والتعبيح »

وقد شغل موضوع حسن والتعبيح والخير والشر^(١) المفكرين والفلاسفة وغيرهم في أدور لانسانية على مختلف مرحلها . ولدت الحاجة إليه لأن لانساب أراد من وجد أن يتقووم سدوكة ويتحكم عيه حكما أخلاقيا . وسواء كان سوجه هذا التقووم مدحا أو ثوابا ، دما أو عقابا ، فإن عمله يتقووم سدوورة ل لكل فعل بشري مهما كان حقيقة أو فلسفته

وكانت المشكلة من القدم تدور في هس بسعين أو تقبل خير وشر مصلحين أم أن ذلك حكم نسي سع القيمة التي يعطيها كل شمع بالأفعال المصنفه^(٢) لهذا

(١) خار حو التبع حسن أو با يؤدي إليه ، والشر هو الضرر المبيح أو با يؤدي إليه . تتج صيدنا القياضي

لها، لأنها إما تثبت عن الله بطريق السمع والاتجاه الآخر نظر إلى صلة الله بالعام وعقله، وتصور أصحابه الكمالات المطلق والعدل بكل المريد للخير أبداً، الخلق للعقل على صورة يستطيع بها أن يثبت الجمال والفتح والخير والشر في الأشياء والأفعال، فأفسحوا مجال للعقل، ووسعوا في الميدان الذي يعمل فيه، وثبتوا له وظيفة رئيسية في وضع مقاييس الحسن والقبح، ولم يكتفوا بالقول بأن مهمة العقل مجرد لكشف عنها، ونشأ بين هذين الاتجاهين مدارس متوسطة

وقد هوجم المعتزلة من قبل مفكري الإسلام، والاتجاه الأشعري بصورة خاصة لأنهم لم يعترفوا إلا بأفضل نظمًا ومثبت للحسن والقبح، وروى عن قوشم هذا أنهم مهم بالاشتراك مع الدلائل الإلهية عبرة في وضع القيم والأحكام، لكن حقيقة أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم في هذا الميدان، ثم إن جمهورهم لم يكونوا يحدون عن نسبة الأصل في إصدار القيم إلى الله تعالى

وسنعرض بإيجاز لمختلف آراء الكلاميين الإسلاميين في هذا الموضوع، ثم نبين نظرية القضي هي

لقد تصور الكلاميون من المسمين ثلاثة معانٍ للحسن والقبح لا يحذف المعرلة إلا في واحدٍ منها^(١)، وهذه المعاني هي

١ - صفة الكمالات والنقص، والحسن هو كون الصفة صفة كمال، والقبح هو كون الصفة صفة نقص، كما نقول في الجهل والعمى، ولا نزاع بين الإسلاميين في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في نفسها، وأن بعض هو الذي يترك ذلك دون اعتنى به بالشرع.

٢ - مرفة العرض ومافاته، هذا وفق العرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد عبر عنهما بمصلحة والمفسدة وهذا المعنى عقلي أيضاً إلا أنه يختلف في الاعتدال، فقل ريد مصادقة أعدائه

(١) عرفت ٨، ١٨٤، ومسمى للعراقي ٥٦

ومصادقة لأوسائه وهذا يدل على أن هذا النوع ليس صفة ذاتية في الأشياء وإنما هو أمر، صافي

٣ - تعلق المدح والثناء أو الذم واللعن بالفضل، وهذا المعنى هو مجال الخلاف والنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، فهو عند الأشاعرة شرعي لأن الأفعال في رأيهم سوسية لا شيء منها يستحق في نفسه وإعده بالشرع يستحق، وهذا المعنى عند المعتزلة عقلي، لأن العقل هو الذي يقرر له أو لغيره توجيه الثواب والعقاب، ثم قصود كيميعة العلم بهذه الجهة، فهي قد تترك بصيرة الفعل من غير تأمل، ويستوي في معرفتها أناس جميعاً، كحسب صدق النافع وقبح الكذب الصادر وقبح الكذب لنافع، وقد لا يترك العقل لا ضرورة ولا نظراً، فيرد في الشرع ما هو جهة محسنة أو مفسدة ما، كأنواع الصدقات المختلفة، وهكذا فإن علو معتزلة في الثواب والعقل في إصدار القيم على الأفعال يبدو في وجه واحد منها هو أنه يوجب بتكليف، أي باستحقاق الثواب والعقاب، وتقرر العقل هذا النوع لا أنه منه حسب أصولهم وقواعدهم

ولتوضيح ذلك نقول إن الأشاعرة وكثير من الفقهاء من أصحاب ممالك وأشاعري وأحمد، روى أن الحسن والقبح بمعنى الذي تعلق به التكليف لا ثبت بالشرع، بل يصح ما سوى عنه الشرع والحسن خلافه، وذكر هؤلاء حكم العقل في حسن الأشياء وقبحها، ولم يجروا أن يكون الحسن والقبح عقدين إلى أمر حقيقي في العقل قبل الشرع، يكشف عنه الشرع، بل إن الشارع هو الذي يحدد ذلك ومن هذا لم يجروا الحكم بالحسن والقبح على لأفعال قبل ورود شرع، بل فقد ذهبوا إلى أن الشارع هو عكس القصدية وحسن ما فيه وقبح ما حسنه لم يكن ذلك ممسكاً، ويبدو هذا الحكم في أفعال العباد وحدها، إذ هي التي يصح أن تحكم عليها، الخير والشر، أم ناسية لأفعال الله فإن حكمها واحد لأنه هو الذي وضع الثواب وتوحد لقيم^(١) أما ظهر قول المعتزلة في هذا الموضوع فهو أن العمل هو الحكم بالحسن والقبح.

حوثي العبد المذنب ٢٦، من يحميه بهاج السنة ٢٥

والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لدانته كـ يفوز البعد فيه ، أو لصفة ووجوه وعبارات هو عليها كما يفوز القاصي ومعظم الصرية لكن هذا القول لم يكن قاصراً عليهم فقد ذهب إلى قريب منه الكرامية ، وجمهور من الخصية وما تروى وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، بل لقد ذكر ابن تيمية أن هذا القول هو قول أكثر أهل العلم وحوائف أهل الحديث^(١) ، والفرق بين هذه الطوائف وبين المعتزلة ، أن هؤلاء قالوا إن العقل هو الذي يحكم ويكشف ، بينما هؤلاء قالوا إن العقل العلم الكامل بالحسن والقبح ، دون أن يصيغوا الحكم إليه

وقد احتج المعتزلة لقولهم ، العقل أساس لأحكام القيم والأخلاق بالأمور

التالية

١ - لو أنكرون كون العقل حاكماً ومعيناً بحس الأفعال وقبحها لأفكر صيغة لا سبب لأنه مفسور على ذلك ، ودينه أن الناس يتساوون في معرفة الحسن والقبح والحسن ما دبرين والمعويين وإن احتجوا في بعض الحرفيات .

٢ - لو أن القبح ليس بالقبح عن الأفعال لادسية كصفتين ذاتيتين له وردناهما إلى الأقوال الشرعية لطلب المعاني العقلية التي يقوم عليها قبولنا للشرع والتي تسبب بها الأصول الشرعية حتى لم يمكننا قياس قبولنا على قول ولا فعل على فعل ، وذلك يؤدي إلى إبطال شرع ذاتها .

٣ - ثم إن الأخراج على أهمية العمل في إدراك الحسن والقبح لا يؤثر في القدرة الإلهية بل هو على العكس من ذلك يؤكدها ، ويمتد فكره العدد الإلهي ، ويحقق الكمال نظرية لتكليف ، فإذا أوحى الله لنا شرع فلأنه خير في ذاته وليس لأن الله ، ردة كذلك ، ولا يكون العقل محالاً له لأن العلوم الضرورية من خلق الله بطريقين الشرع والعقل يستويان من حيث صدورهما عن الله ، ومن هنا جور بعض المعتزلة القبول بأن من يتهم شرع يستطيعون تغيير الخير والشر بواسطة عقولهم ، مما دام العقل محبواً أصلاً ، والقدرة الإلهية ، فإن الأمر يعود إليه خيراً ، لذلك

(١) تصدق عليه شيخه . د . ٤ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢١ ، العلم الشافعي ١٦١

لم يكن في الأمر شيء كبير إذا قلنا إن العقل يشتمل لقيمة حقيقية للأفعال ، وأن لوجي يأتي في كثير من الأحيان كاشف هذه القيم ومحدد لتعصباتها ، لأن القيم بداسة التي يكشفها العقل لاساني هي في حقيقتها من الله .

وقد رد ، الشاعرة ومؤيدوهم على المعرفة بتردد كثيرة يستطيع أن يحددها عند سافلاتي وإبراهيم وشهرستاني وإلخبي وغيرهم^(٢) إلا أن أكثر هذه الردود التي عمنها هؤلاء على المعتزلة جميع تصيب العناديين أكثر مما تصيب البصريين منهم فمدرسة البصرة عامة ما هي اقرب إلى الاعتدال وأكثر تحريراً لاندفاع أقواله على لشروع من مدرسة بغداد التي تبدو عالماً أكثر نازلاً بالعسفة

وخلاف الرئيسي بين المدرسين ، أن مدرسة البصرة وعلى رأسها أبو هاشم والقاضي ترى بأن الفعل حسن والقبح إنما كان كذلك لوجوه وعشائر وقع الفعل عليها أما مدرسة بغداد ترى أن الحسن والقبح عما هو لدات لفعل^(٣)

ويمكن تخصيص أقوال المعتزلة حول هذا الموضوع على النحو التالي ذهب الأوائل منهم إلى أن حسن لأفعال وقبحها لذاتها . وذهب بعضهم بعد ذلك إلى إثبات صفة حقيقة نوجب ذلك في الحسن والقبح جمعاً ، فقالوا ليس القبح وحسن ذاته بل لصفة موجبة لأحدهما ، وذهب الخصائي وأبو القاسمي إلى أن الوصف الحقيقي للفعل بالحسن والقبح ، وفادوا ليس قبح الأفعال وحسنها لصفات حقيقة بل لوجوه عشيرة وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار ، ومثل ذلك لطم السهم ، فيه إذا كان تأديباً فهو حسن وإذا كان ظملاً فهو قبيح ، أما أبو الحسين البصري من تلاميذ القاضي فقد أثبت صفة في القبح تقتضي قبحه . ولم يشتمل في الحسن ذلك وقال يكفي حسنه ابتداء صورة القبح عنه

وقس أن يبدأ في عرض رأي القاضي أبي الحسن . مح أن بلغت النظر إلى ملاحظات التالية

(١) مبادئ الإلهيات ٣٧٣ ، المستقصى لغيره ١ ، ص ٥٧ ، لم يرد له شيء ٨ ، د .

(٢) مؤيدت القاضي ، والعلم الشافعي للمصنف ٩٧

١ - لقول بأن العقل وحده يجب الأفعال أو يبيحها أو يحرمها لا معنى له عند معظم المعتزلة إلا المعنى الذي قصده الخشعية المتردية والتمنية من أن هناك حقائق متفجرة في ذاتها تفصل عن نوائبها وتستوعب الوقوع من شأن النصف ٣ كالصدق والانصاف، كما أن هناك حقائق أخرى هي في نفسها أهل لأن يعدل عنها وتستوعب الوضع من شأن من انصف بها كالكذب والنظم .

٢ - ان المعتزلة لا يحدون في أن الحادكم بخس والفصح هو الله . بمعنى حين للحكم الثابت في نفس الأمر ، أو بمعنى أنه هو المزمع لنا بأن يأتي الخس وترك الفصح . وهذا هو المرد بالتكليف . أما أن الله هو الذي يجعل للفعل صفة الخس والفصح فيه يعني ذلك عن نفسه بقوله « ن الله يأمر بالعدل والإحسان »

٣ - لم يقل المعتزلة بأن العقل موجب للعلم بالخس والفصح بطريق التأكيد ، وذلك مرتبة نظرية العقل ومعرفته . فالعقل في رأي القاصي وغيره لا يولد نعم كنتيجة لا بد منها عقب نظر نصحيح ، لأن العلوم الضرورية ينفقها الله في الانساب ، أما العلوم النظرية فيجعلها وفق نظر . فإن النظر يتولد عنه العلم عند كمال شروط النظر ، على أساس أن العقل أنه إدراكه وحسب .

٤ - ان معتزلة في الواقع لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الحقيقية الأولية ، كوجوب شكر المعتم . ودفع ضرر عن النفس ، والانصاف الغير . وقبح نظم ، والعد . أما تفصيل هذه الأحكام وتحديد أعمالها فإنه يبقى من أمور الشرع

رأي القاصي في الخس والفصح . ترى القاصي رأي مدرسة الصرة عموما في أن الفصح والخس هما بوجود واعتبارات تفصيلي ذلك ، وإذا كان المسألة أكثر من وجه فإنه يعلل رأي على أي في داخل المدرسة ، وبالحاظ أن القاصي لم يقف كثيرا عند بحث في أصوب الخس والفصح النظرية ، وإنما اكتفى بعرض ما يتعلق بالتكليف ، وصحة حكم القيمي استحقاق الثواب والنعاقب أو المدح والذم ، وإذا كان قد قصر

حديثه على الغير فالأمر معنى الخس والفصح يعرفان بالتصادم . فإن ما وصح أحد هما وصح الآخر بالضرورة

تحديد القبيح : ان أكثر حديد المعتزلة للفصح كان على طريقة النسب . فقد قال بعضهم « إن القبيح هو الذي ليس لغايه أن يفعله »^(١) وهذا الحد لا يستقيم على أصول القاصي لعدده وجوه منها أنه لا يخرج منه ما يفسد من فعل ذي من لا يصح أن يحرم منه كالفعل والتم لا يعدم إرادتها ، وأنه لا يكشف عن توجه الذي من أجله فصح الفعل ولا منه على حكم المتعلق به . وقال بعضهم « ان لفصح هو الذي ليس لغايه أن يفعله إلا عدمه على وجه مخصوص » . ويقصد بوجهه لمخصوص هنا صفة الفصح . وقال أبو هاشم « إن القبيح هو ما يستحق عليه الدم إذا ارتد » . إلا أن أفضل تحديد للقبيح لدى القاصي هو « ما إذا فعله صادر عليه سحق اندم على بعض لوجود » وقد أراد القاصي تقوية « على عصر الفجوة » أن يحرم من أنصهرة غير من القبالع غير أن صاحبها لا يستحق اندم من جميع وجوه . للاختار من ضائع نصيبا وسهايم ومجانس وغير متكلمين عموم . لأن الدم لا يسحق إلا في حده علم فدي يقوم انفسح بأنه كذلك أو تمكنه من معرفه وإذا قال القاصي بشرط عدم أو التمكين منه ليصبح استحقاق الدم أو عدم وهذا هو المقصود في نظرية التكليف

وحرأ على نظريته ونظرية شجحه في أن ترك الفعل أو الامتناع عنه يستحق منه أو المدح ، فقد أذخه القاصي في حد الفصح فقال « كل ترك (للفعل) مع الحب من وجوده فهو نبيح » . وذهب كأ يقابل أحد رد الوديعة فلا يفعل ذلك « وهو لا أن بعض الكلاميين لم يحرم ترك الفعل من نوع الفعل ما كان هناك حاجة لأن يفصح القاصي عنه في استحقاق اندم ، واستبعد أن معظم الكلاميين من غير معتزله

(١) قد يعبر عن انه ح نبيح محظور ، ولكنه لا يظلم عن به (بإيمانه حول خفا . ووجه عدم عنه أنه محرم ، أو أنه بطل أو حاسد أو شر ، كله لا يتفق في حقه معنى أنظر معي ٢٨٦ .
(٢) معي ٢٧٦
(٣) يعبر عن يمكن هناك وجهه عنه

هاجموا القاصي وشيخه هذا القول ، وأطلقوا عليهم لقب الدمية ، نقولم باستحقاق
الدم على عدم الفعل أو تركه

ولكن ما هي الوجوه التي من أجلها يقبح الفعل ، أن هذه الوجوه كاللصاح والعت
والضرر الذي لا نفع فيه ، وغيرها مما يعلم قبحه ضرورة

طريق العلم بالقبح : ما دام القبح لا يكون كذلك لذاته أو لحسه ، وإنما بوجوه
واعتمادات هو عليها ، فإن تحديد الفالح لا يكون إلا على مرحلتين - أولاها معرفة
الوجه الذي عليه الفعل مثل كونه ظلما أو عشا ، والثانية ، كون الفعل مما ينطلق عليه
هذا الوجه أم لا . فإذا قلنا إن بعض يقبح لكونه ظلما ، فقد وجب أن يعرف نعلم
أولا ثم نعرف انطباع الوصف بالنص على الفعل نفسه ، أما الظن نفسه فإن سبيل
معرفة الضرورة وكتاب العقل ، فمن مبادئ العقل معرفة حقيقة نعلم وهي معرفة
يستوي فيها الاعتلاء جميعا وإذا عدنا إلى تعريف عدم القاصي وجدناه يقول
«إنه كل ضرر لا نفع فيه بوي عليه ولا دفع مصرة رائدة عليه . ولا هو مستحق
ولا يظن منه بعض هذه الوجوه » وما كان هذا حاله على ما يرى القاصي يعرف
قيحا معرفة ضرورية لا يمكن أن تنبع عن النفس ، مثله في ذلك مثل العلم
بالمبركات والمشاهدات والعت كنعلم تعريف وتحديد ، وكذلك حال الأمر
بالتسبيح وسهوي عن الحس أو الرغبة في القبح وإردائه إلى غير ذلك من الوجوه
التي يقبح الفعل عليها .

ثما معرفة أن هذا الفعل ظلم أو عت لكبي ، ينطق عليه وصف القبح فإنه
يكون بالاستدلال . ويمكن أن ينطق ذلك على الكذب ، فالكذب قد يكون قبيح
وقد يكون حسنا لأنه لا قيمة له في ذاته ، فهو قبيح إذا وقع ظلما ، أي إذا كان ضررا
قيحا لا نفع فيه ولا دفع ضرره . والنصدق قد يكون حسنا ، وقد يكون قبيحا ،
فصدق المرء في ادلائه على الذي يظنه قوم لعدوه قبيح لأنه وقع على صورة
الظن . إن قول القاصي هذا ، يؤدي بنا إلى أنه ليس للأشياء والأفعال قيمة
ذاتية ، وأل قيمة كل فعل اعتبارية نسبية . ولقد صرح القاصي بما هو أبعد من
ذلك ، فالمع نفسه في رأيه قد يكون في هذه الملاحظة وبأسية لهذا الموقف

حسب . بينما يكون قبيح في لحظة ثانية وموافق آخر ، يقول « إن القبح لا يقبح
لذاته على ما يمت به العدمية وأبو القاسم الكمي ، لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع
قيحا مرة وحسب مرة أخرى » ودخول الدار يقبح إذا كان يعبر إحد صاحبها ويحسن
إذا كان يردده ، والظلمة وضور قد تؤذي أو تؤيد إلى الشر . وقد سرت
الظلمة أسانا صالحا عمن يربون قننه كانت خيرا ، وإذا كشف أسور عن هذا
الإنسان لأعدائه كان شر

وبولا أن القاصي يصنع صاعدا هو مبادئ العلم التي يعرف بها أصل القبح
والحسن بالضرورة . فخرج عن حط العلم في لأحلاق والمعرفة ، ودخل في الطريق
النسي « طلاقا

وما قلده عن القبح ينطق عن الحس ، إذ أنه أيضا بحس لوجه هو عنه مثل
كونه نفعيا معقولا ياندس أو بالعبر ، أو دفع ضرر عن النفس أو العبر . وهكذا
والحسن بحس خلو وجوه القبح عنه ثم خصوص وجه بحس عليه . وقد رجح بعض
قرب أبي علي وأبي هاشم على آراء شيعته أبي عبد الله البصري في هذا ، بخصوص (١) .

نعود بعد هذا إلى مناقشة قول القاصي الذي يقرر أن العقل متى علم أن الفعل
قد وقع على وجه يقبح عليه وهو الظن الذي يعرف ضروره فإنه لا بد من أن يحكم
ببصح هذا الفعل . فهل من الصحيح أن مثل هذه معرفة نتج عن شرع
بضرورة والاستدلال ، ونصرت على ذلك مثلا مسألة كتابه قد نشأ من
الكلاميين وهي : يلام الأطفال هل يصح من الله أم لا يصح ، إن هذه المعرفة تنبئ
على أصل ضروري هو كونها ظلما ، ولذلك فسحت من الله ، بينما تنبئ الأشاعرة
أن يكون هذا الإيلاء ظلما ، كما أنكروا كون ذلك من ضرورة العقل لأن المعارف
التي تنبئ على الضرورة يستوي في العلم بها على وجه واحد بجميع العقلاء (٢) ،
ويرى القاصي أن لمخالف هذه النتيجة واحد من شخصين

(١) عمده مسترشد ١٧، ٧٢ وحيد ٨٥

(٢) ناقش المرئي هذا الموضوع في مستنصر ٥٧

أحدهم لا يعتقد في فعل من الأفعال وجه القبح فيه وهو كونه ظاهراً ، ويمثل ذلك بالخروج الدبر مسجون قتل من يحا مهم لأهم يعتقدونه مستحقاً للقتل ، وهو علموا أن هذا القتل ظلم لعدمه قبيحاً ، فمثل هذا الشخص لا يكره معرفة القبح ضرورية . إلا أن الخلاف معه في الصفة التي عليها الفعل ، والجهل بالبصغة لا يخرج العلم لصروري من أن يكون حاصلًا

وأيها يعتقد فيه وجه القبح إلا أنه لا يجعله مؤثراً فيه ، وذلك حال الأشاعرة الذين جعلوا الاعتدال في الحسن للقبح بالأمر والنهي ، ولما كان الله لا يقع تحت الأمر والنهي لم يحكموا بأن إيلام الأطفال قبيح

وهكذا فإن الفعل لا يحسن أو يقبح لحسنه ولا وجب أن يقبح كل ضرر وألم مع أن ليهما ما يحسن ، ولا يقبح لمجرد وقوعه أو حدوثه لأن نفس الضرر الذي يقع عندما يصح أن يقع عدلاً كعقوب المستحقين ، كما أنه لا يقبح للأمر والنهي ولا لاختلاف المعاني ، وهذا ما سذكره مع شيء من التوضيح^(١)

القبح والحسن لا يتبعان أحوال المعاني أو الأمر والنهي يريد القاصي أن يرد هذا على من يسميهم المعجزة ، ويقصد بهم الأشاعرة وأهل الخبر التام لقوم . إن القبح يختلف بحاله باختلاف أهله ، أي أن الفعل الذي يجعله وقبح ما يصح أن يقع من الله ويكون حسناً ، والنسب في ذلك أنه مربيون لله بينما الله مالك متصرف ، والمربوب يؤمر وينهى من الأمر الباطل وهو الله . فما يعبه موافقاً لأمره فهو حسن والقبح إذا تخلف ما يخالفه انتهى

ومثل هذا القول يعني أن يكون للفعل قيمته الذاتية ، ويعنى هذه القيمة ذاتية ، وهو أمر لا ترضى المعبرة عنه . ولخص رأيهم أن قيمة الفعل لا يصح أن تتغير بحال الفاعل سواء كان لله أو للإنسان ، كما لا تتغير بموافقه أو مخالفته للأمر والنهي . فليس الأمر هو الذي يحسن للفعل ولا النهي هو الذي يقبحه ، كما لا

(١) انظر لتفصيل هذه الموضوعات المحيط بغير الشك ، ولقي امرء الدين القاسم الآوي ، وحرره ١٠٣

يحسن الفعل لوقوعه من الله ويقبح لوقوعه منا ، لأن ما أوجب قبح القبيح مني يحسن يجب كونه قبيحاً سواء وقع ذلك من المالك أو من المملوك ، وكذلك ما أوجب حسن الحسن ، ولا تختلف بقيمة باختلاف المعاني . وقد سبق أن أشرنا إلى اختلاف وجهي النظر هاتين في أول هذا الفصل فلا يود تكراره بل سكتي بذكر ما أورده القاصي من ردود على جزئيات هذه الموضوع ، ملاحظين أنه يرد على جميع ما ذكره لأشعري في الجمع ونصه عنه الدقلائي ، ولا حرجة في ذلك . فقد اطلع القاصي على فكر الأشاعرة وألفني بقصر الجمع كما سبق أن ذكره .

١ - رد القاصي على ما ذهب إليه الأشاعرة وحلفواهم من أن الفعل يحسن من الله ولو أنه فيصح ، لكونه ما الكا متصرفاً ، بأن الفعل لا ينظر فيه إلا إلى كونه صالحاً قادراً على الفعل . وإذا رغبنا الله عن القبيح فيفس لأن الفعل القبيح صرح منه أو يحسن ، بل لأنه تعالى احتياله لا يفعل القبيح .

٢ - ثم بملك والتمردة لا يؤثران على صفة الفعل ، ولا يحسن من الله أن يعذب الأنبياء ، وشب الفراعنة ، وبأمر الجمادات ويكلمها ، وهذا لا يصح . لأن ما يقتضي قبح القبيح من مثل كون القول كذباً والالم ظلماً ، يجري في ذلك بحري الفعل والاسباب . فكما ينعدم حصول السبب ولا يوجد سببه ، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحاً . إلا أن الأشاعرة يصون صراحة على أن الله أن يفعل ما يريد ولا يمنع منه ذلك ، حتى أنه لو أثاب الفراعنة بطاعت الأنبياء وعاقب الأنبياء بدروب الفراعنة لحسن منه ذلك ، ومن انطبعي أن الأشاعرة لا يقولون هذا القول إلا لاعتمادهم أن هنالك حكماً وأعرافاً تتعلق ببداهة تعالى لا يستطيع عقل الإنسان بمشيل المتأهلي إدراكها ، وإلا فلا يعمل أن يحير مسهم الصحيح حقيقته على الله

٣ - وإذا احتج لأشاعرة بأن الامانة والاحراق والاعراق وإيلام الأطفال كلها أفعال تقع من الله وتحسن ، وإن المعرأة يقررون بذلك ، وأن هذا يدل على أن

أن قد يكون الاعتراض في المحس والقبح لا يصطرد فإنه يمكن الرد على ذلك حسب أصول نقضي ، بأن هذه الأفعال لم تحس لمجرد حصولها من الله ، وإنما كانت كذلك لوجه حسنت عليه ، هذا الوجه هو الاعتدال والأعواص والاضطراب التي يصممها تعالى في مقادير هذه الآلام والأصهار

٤ - ولو أن حس العمل وقبحه متعلقان بالأمر والنهي لوجب أن الله يدس من العدل والاضطراب أن يكون قبيحاً ، وإذا أمر بمظلم والكذب أن يكون حسناً ، لأن العلة فيهما وحدة وهي الأمر والنهي ، إلا أن الأشعة لا يرون ما يجمع من ذلك لأن الله هو المشرع والمحكم للقبح والحس

٥ - إن تعنى الأمر والنهي من الله بعض الأفعال دلالة على أنها قبيحة أو حسنة إلا أنها تصير بالأمر والنهي كذلك

٦ - إن تعنى القبح والحس بالأمر والنهي يؤدي إلى أنها لا يمكن أن يحكم بالقبح والحس على أفعال غير المكسب أو الاعتلاء ما ، كالنفس والمجدين لدى لا يكون معنى الأمر والنهي لأن شروط الكيف م تنويع فهم ، وهذا غير صحيح كما أن مثل هذا النوع منطبق على ملحد أو ملهري الذي لا يعرف الله بالأمر والنهي ، لأنه يجب أن لا يعلم قبح الأشياء ولا حسنها ، وقد رد الأشعة بأنه لا يمكن أن يكون هؤلاء قد علموا ذلك بأثر من الشرائع السابقة ، وهذا لا يكفي لدفع هذا الرد لأنه يجب أن يكون على سبيل الإطلاق

٧ - ثم إن هذه الأقوال بوجوب أن لا يحس من الله فعل نفسه للأمر ولا يقبح منه فعل نفسه بالنهي ، ولا يصح ذلك على شرط الاعتراض

٨ - وأحير فقل قد قرر تعالى أنه يأمر بالحس لأنه حس وينهى عن القبيح لأنه قبيح - وذلك ظاهر من قوله « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أئمة الدين » وذلك ظاهر من قوله « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أئمة الدين »

وهكذا فإن العقل هو الذي يعم ضرورة أو اكتساب قبح القبيح وحس الحس ووطنه سمع تسوية قريبة من العقل في أنها تكشف عن حجاب الأفعال على طريق

أنه لا إله إلا الله ، فلا موجب للشرع وضع شيء ولا حسنه بل يبدى عليه ، ويكشف من حال هذه الأفعال ما هو عرفه ، (والمثل لعرفنا قبحه أو حسنه ، ولو علم بالعقل أن للصلاة قوة عظيمة وأمر يؤدي بها إلى اختيار فعل الواجب واستحقاق الثواب ، لعدم وجوب عمل ، ولا يعني ذلك أن الله تعالى ليس موحداً للأفعال ولا محسناً لها أو مقبحاً لأن معنى أنه تعالى أوجب الواجب هو إعلاماً بوجوده أو تمكينا من معرفته بمصداق الأدلة السمعية والأدلة العلمية ، ولا يجوز أن يكون الأمر على خلاف ذلك لأنه نقص للعمل الإلهي ونقصه التكميل الذي لا يعلمه على الأعلام والتمكين والقدرة والحرارة

مهما يمكن من أمر فيه إدراكاً بأن الله أمر به بصفة قبيحة أو حسنة بصفة فعلية حسب في ذاته أو على وجه الاعتراض فتقضي ذلك ، فهل يعني هذا الاعتداء الذي تنوع عنه أصول الحس والقبح ، وهل يصح وقوع ذلك ؟ كلا إن العمل الشرعي يكون محظوظ في هذه الحالة في حكمه على قيمته الفعلية ، وقد حذر الله بالأمر تبينها للاستدلال على محظوظ وتعريف له على وجه الصواب

أنواع القبح والحس : إن القبح والحس عند القاضي على عشرين

١ - قبح وحس في الحقيقة والصوره

٢ - قبح وحس في العمل

وإطلاقاً بمحض سمع والحس على الصورة هو على سبيل المحرر ولا من هذا فرق بين النوعين

أ - إن القبح والحس في الصورة يعودان إلى الانسحاب أو المستنسخ والمستحسن وليس من الصورة نفسها أو الحس هو عينه كما يقول أبو هاشم ، وهما يتعللان بشهوته وبشرته ومراده شديدي ، فقد يشتهي المرء أن ينظر أو يسمع من مظهر أو صورة معينة ، بينما لا ينطبق ذلك على حس من آخر ، فالاستدراج هو شخصي يعني لأنه لا يرجع إلى الموضوع نفسه بل إلى حسه ، أما لأفعال فتقبح وتحس حسب هي عليها ولا يتوقف الحكم التسمي عليها اختلاف الأحوال

ب - أنه إذا صح وجود علم ضروري به - وى فيه لناس في أصول الفرائض والمحسبات في الأفعال ، فإنه لا يكون في انصبه التي تختلف فيها العقلاء باختلاف أدوافهم وأحوالهم

م - من القاصي - من فصح الصورة والحققة أو حسنها لأنها لا تدخل في نطاق التكليف .

أما في الفعل فينقسم القبح والخس إلى قسمين

١ - الفواحش والمحسبات العنقيه . وهي تلك التي تصح أو تنحس لأمر مرجع إليها ، أو لصفة خصها خو الظلم والكذب ، وإرادته تقبح والأمر به ، وتكليف ما لا يطاق ، وكفر العمة من الفواحش . وكشكر المعصم ورد الوديعه من المحسبات

٢ - الفواحش والمحسبات الشرعية . وهي تلك التي تقبح لأمر مرجع إلى غير كأن يكون الفعل داءه من قبح حر أو داءه عن واجب أو مؤد إلى حسن آخر أو أمراً بواجب

فسمه لأفعال من حيث يعلق التكليف فيها . سبق أن أشرنا إلى أن مصاد التكليف هو الأفعال . ولا كتاب صورة أن تكليف ثم على شكل لأمر والنهي فسمه كان من الواجب أن يعلم تقبح والخس من الأفعال ، لأن من العلب أن يتعلق الأمر بخس كما يتعلق سبي تقبح

و - أردنا أن نقسم الأفعال حسب وجوب فعلها أو حظره أو إن حبه . فإسجدت الاسلاميين قد سلكوا فيه اتجاهين حسب رأيهم في الخس والقبح

فقد أدم معتبره هذه القسمة على حسب لأفعال وقبحه لديها أو للوجوه التي هي عليها ، فمحمود الحكم فيها لتعلق الذي يستطيع أن يعرف أصول الأخلاق ومبادئه ، وأما عند الأشاعره وغيرهم من الاسلاميين فإن الأساس في هذه القسمة هو تعلق الخطب بها أمراً أو نهياً

وعلى هذا ، فلماذا قد إر في الأفعال ثلاثة أنواع رئيسية هي : لمذح والواجب

والمحظور ، فإن معاني هذه الأنواع تختلف لدى أصحاب كل من الاتجاهين . أما عند الأشاعره ومن تابعهم فإن الواجب هو الذي يرد الخطاب بمعنى بإيجاده على وجه حارم ، والمحظور هو ما يجزم شرع على تركه ، والمذح هو ما يكون الطرفان فيه على السوية ، أو بمعنى آخر إن الواجب هو ما تحقق الخطأ بالأمر به ، والمحظور ما سبى الخطأ عنه ، والمذح ما م يرد فيه أمر ولا نهى ، فقيمة هذه الألفاظ كقيمة الخس والقبح أي أنها تحد ما سمع لا بالعقل^(١)

أما القاصي الذي يعرض رأي جمهور المعتزله ، فإنه يرى أن الواجب هو الفعل الذي به صفة رائدة على حسنه ويترتب على تركه الدم . والمحذور هو القبح الذي يترتب على فعله الدم^(٢) ، والمذح هو الذي لا صفة رائدة على حسنه ولا يترتب على تركه أو فعله مدح ولا دم^(٣)

ولذا كان فعل الواجب هو أساس لإحلال والتكليف . فإن سيعرض له شيء من التفصيل

تعريف الواجب : الواجب عند القاصي هو ما إذا لم يعقله القادر عليه يستحق الدم على بعض الوجوه ، كرد الوديعه ودفع الضرر عن النفس وشكر المعصم

وقد قصد من إيراد عبارة « بعض الوجوه » ، لإحتراز من الوجوه محرمه التي يمكن أن تكون غيرها بدلاً منها . فإد ما أدى فعلها منها منع واستحقاق دم عليه

ولذا حظ على هذا التعريف الملاحظات التالية

(١) - انظر مستصحب للفرلي ١ ٥٥ و رشد الفحول للشوكاني ٦ وما بعده

(٢) - الفعل القبح كبير أو صغير ، فإذا كان كبير فإنه محظور بلاتق ويستحق القم والمذاب على فعله ، وإذا كان صغير فإنه مكره يستحق الدم على فعله دون العقاب

(٣) - لا مجال لاستحقاق الفاعل بعينه للمدح ك لا يستحق تركه الدم . وهناك نوع قريب منه وهو مذهب الذي يستحق مذهب المدح دون الدم عن تركه . ويشال أصحاب الظنم والذهب ومحيي ، ويشال المشهور مع الغير وترك خطه . يدين من العقب ، والمؤاقل من الترهعات انظر مجاهد ٨٥ و الشافعي ١/٦ ٣

١ - إن الواجب ليس صورة عقابية محضة ، كما يرى بعض الفلاسفة (١) الذين يُعد الواجب عندهم موضوع لا يتعدى الذهن إلى الواقع التطبيقي

٢ - إن القاضي لا يعني بتعريف الواجب ميتافيزيقيا ، لأن اهتمامه في الدرجة الأولى منصب على بيان الفعل الذي يؤثر في لتكليف ويترتب عليه حكم ما بالقيمة .

٣ - إنه لم يدخل في حد الواجب استحقاق الثواب بفعله ، ولم يعرفه كما عرفه البعض بأنه « ما إذا فعله الفاعل يستحق به المدح ، وإذا لم يفعله يستحق به المذم » (٢) وقد يكون هذا المعنى حاصلا في الواجب ، إلا أنه لا ضرورة لذكره في حد ، لأن الاعتبار بالحد عند القاضي ما يبين به محدود عدم غيره ، وبكفي بتحقيق ذلك التعريف الذي ذكره .

٤ - إن موجب لا يختلف باختلاف فاعليه ، لئلا فلا أثر كوننا مريدين أو كونه معديا في حقيقة موجب ، فكل فعل علم من حاله أنه واجب يفعله تعالى يستحق المذم يجب وصفه بأنه واجب عليه كالثواب والالطاف وتمكين التكليف وإقداره .

٥ - إن الواجب لا يتعلق بالأمر والنهي ، ولذلك لا يصح أن يحد بأنه فعل الذي أمر به ونهى عن تركه أو تركه وتركه

٥ - واجب من أنواع الحسن الذي يختص بصفه رائده على حسنه ، لأن السماح حسن إلا أنه لا صفة له رتبة ، كمشاغل الطعام الذي لا يقصر ، فإنه حسن على هذه بصورة إلا أنه لا يعد واجبا ، ولا يدرى لم لا يكون تناول الطعام وحدا ، فالمعلوم

(١) ويمثل الواجب عن الصورة المعنوية البحتة عند كاتب الذي يقول « حسن كذا لو كنت تشرع القاضي »

(٢) شرح أصول ٢٠

أن دفع الضرر عن نفس واجب ، ولا امتناع عن إعدام يؤدي إلى ضرر بنفس ، أفلا يكون فعله واجبا

والمندوب كتقديم النفع إلى الغير ، من لأفعول التي تمتاز عن السماح بأن لها صفة رائدة على مجرد الحسن وهو دفع بغير ، أفلا يعد واجبا إنه ليس كذلك لأن تاركه لا يستحق المذم على تركه ، وإن استحق فاعله مدح على فعله ، سيما ذكرنا أن موجب على العكس من ذلك يستحق فاعله المذم على تركه

وإن سنعمل للدلالة على معنى الواجب لعطوف الواجب والفرص ، فهن هما نقطتان متطابقتان في معنى ٩ ، الفعل الذي بوجهه على لاسباب موجب آخر غير عقبه هو الفرص . ومن هنا كتب هذا للفظ لأخبر مستعملا في اشروعات أكثر من استعماله في الأمور العقابية

أنواع الواجبات : يمكن أن تنصور تقريبا للواجبات حسب الأساس الذي نعتمه لتتقسم وقد عرض القاضي عددا من هذه التقسيمات على النحو التالي

١ - الواجبات العقلية والشرعية : يقصد بالعقلية ما يستمد وجوده بالعقل نحو الانصاف ورد بوديعة وشكر سعة ، وبالشرعية ما يستمد وجوده بشرع كحر للصلاة والصيام وإخراج إلى غير ذلك .

٢ - موحدة لمحيرة ومصعبة : أما المحيرة فهي تلك التي يمكن أن تتحجب استحقاق المذم بفعلها أو تفعل ما يقوم مقامها ، نحو قصص اثنين من هذا الحبيب أو من الآخر . والصلاة في أول الوقت ، والواجبات المصعبة هي التي لا تستطيع بحسب استحقاق المذم ، لا بفعلها إذ لا تدبيل تقوم مقامها ، مثل بوديعة عنها وبصلاة في آخر الوقت .

٣ - الواجبات المتعدية إلى الغير والمفصرة على الأساس بصفه من نوع لأول شكر السعة والتركة لأنها تتوجه إلى الغير ، ومن النوع الثاني سطر وعرفه وبصلاة وبصيام إذ أنها لا تتعلق بالغير وإنما تقتصر على لمراد بصفه

٤ - الواجبات التي لها سبب موجب والتي لا سبب لها . ومن الأمثلة على النوع الأول حفظ الوديعة لأن لها سبب وموجبا هو التمسك بها . والكفارات المحتقة وجوبها الموجب لحث دليمين في كفارة يمين . والتطهر في كفارة الظهار لح . . . ومن الأمثلة على النوع الثاني الانصاف إذ لا سبب له . وبصلاة والصيام

٥ - وأخيرا فإن الواجب ، ما أنه يجب لفصة تختص ذات الواجب . كرد الوديعة وشكر المعتم ، أو أنه يجب لكونه بالاطف يساعد على أداء الواجبات وترك القسائح كمعرفة لله وصفاته ، أو لأن الواجب لا يتم إلا به (١) .

أما ما يستحقه أداء الواجبات ، أو فعل القسائح من مدح أو دم ، وثوب أو عقاب ، فإنه يشكل موضوع الفصل الأخير ، وهو ثمرات التكليف ونتائج

والملاحظ أن أهم قسمة للواجبات هي قسمتها إلى عقوبة وشرعية . وذلك لأن الواجبات عند البعض لا يمكن تصورها إلا بورد لشرع . بينما هي عند القاضي حسب التعريف الذي أورده للوجوب ممكن أن تكون من الوعبر

بل إن الواجبات بعضها أسبق في الحكم من الواجبات الشرعية . إذ يقوم الوجوب الشرعي على أصول العقل والمبادئ التي يوحى بها . ولذلك رأينا أن أول الواجبات عند القاضي هو الطريق المؤدي إلى معرفة الله .

وليس معنى سبق الواجب العقلي أنه مفصل على الواجب الشرعي في الأداء ، فالواجبان الشرعي والعقلي على حد سواء في استحقاق بدم على تركهما . إلا أن التكليف بالواجب الشرعي لا يبدأ إلا بعد اكتشاف العقل بعدد من الواجبات العقلية

٦ كل ما يشعر الإنسان أنه بعله يدفع صررا عن نفسه أو يستجلب ما بها فإنه واجب ، سواء كان تقرير ذلك من العقل أو كان تقريره من السمع

(١) يبين هذا الموضوع ، انظر محي ، ٤ ، ١ ، ٨٥ شرح الأصول ٥٥

الفصل الخامس

ثمرات التكليف ونتائجه

البخش الأول

تمهيد في أغراض التكليف

إن الهدف النهائي من تكليف الله للإنسان كما قدمنا تعرضه للثواب . فلما كان الله قد خلق الإنسان على صورته هذه ، وأوجد فيه مختلف العرائر والشهوات والقوى الحسية والعقلية ، فإنه أصبح محتما أن يكلفه ، والا كان لإنجاده على هذه الحالة إغراء له بفعل القبيح .

وقد كلفه الله فعلا بأن أحبره بطريق العقل والسمع أنه إذا فعل محس وترك القبيح فإن له على ذلك المدح والثواب الكبير ، وإلا تعرض للعقاب الشديد

وقد ذكرنا فيما سبق أن استحقاق المكلف لثوبة الله كان نسب لشدة الكفيرة التي يتعرض لها الإنسان من قيامه بالواجب وترك المحذور ، فقد فطر الإنسان على شهوة القبيح والنصرة عن محس ، وإذا كان يستطيع أن يفعل محس فلأن الله مكبه منسه وأقدره عليه ، إلا أن هذا لا يكون دون مشقة تلحقه وبما كان الله عادلا حكيما لا يفعل القبيح فقد اقتضت حكمته أن لا تذهب جهود الإنسان هدرا وعيئا ، لذلك فإنه أوجب على نفسه أن يفعل الثواب بالعدد

٦ قيام التكليف يوحد بين المكلف والمكلف علاقة خاصة ترتب عليها حقوق

وواحبات عديدة، من هذه الحقوق والواحبات ما يتعلق بالإنسان ومنها ما يتعلق بالله :

فالإنسان الذي سبأ له نقص العن والطر أن يعرف مدى سعة الاحسان
الذين احتضنه الله بهما، يجب عليه أن يشكر الله على ذلك ، ولما كانت أنواع
لنعم والاحسان من الله لا تقاس بحال مما يراه من النعم التي تكون بين
الناس مع بعضهم ، فإن الشكر الذي يتوجه إلى الله يجب أن يكون على صورة
تناسب مع عظم ما يقدم لنا ، ومن هنا كانت العبادة هي المظهر لتعبيرنا عن
شكر الله سبحانه أن يحدد لغيرنا واجب الإنسان بحسب الله هذه العبارة لو صحته
« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »

إلا أن مناس لئ يكونوا سوء في الانسجام لحدود التكليف . فقد يكون منهم
المؤمن المتميز القويم بكن ما أوجبه عليه سكين من أفعال ، أو يكون فيهم
الكافر العاصي الذي لا يتم ما كلف به بل يقف منه على طرف انقيص امتدعا
وعصبان ، كما قد يكون فيهم من هو في مرتبة بين المرلين ، فلا هو قد أنكر
حقيقة التكليف ولا هو قد التزم بما يجب عليه منه

والله تعالى لم يتدخل في أفعال هؤلاء جميع حتى يبرهم موقف
معين للتكليف ، بل إنه مكهم من القيام بالترماهم ، وجعلهم بحيث يستطيعون
أن يعرفوا حقوقهم ولأدنة التي بينها هم أن عليهم واحبات وبكاليف . وقد صورهم
بحيث يستطيعون إرادتهم الحرة واختيارهم المطلق انوقوف في الطرف الذي يشاؤون ،
وجعل فيهم القدرة الكاملة للوصوب ، في تحقيق إرادتهم الحرة ، فهل يصح ولأمر
كذلك أن يستوي الجميع عند الله المكلف الحكيم لو أن الله عامم الجميع
معاملة واحدة بكون ذلك ظلما لبعض لأطراف ، واستهتارا بحسنة وبجهود
لتي بدت ، وتحظما لأساس العلاقة التي تقوم بين المكلف والمكلفين

ومن هنا ستحق بعض تعبد المدح على أفعالهم واستحق بعضهم
بسم عليها . كما أوجب الله على نفسه أن يثبت المؤمنين الصائين منهم ،
وأن يعاف الكافر بن العاصين والفسسين سمردين

وإذا كان العقاب في حقيقته إبلا للمعاقب ، فإن حكمة المكلف قد تقتضي
أن يصيب بعض مخزواته بالآلام لا نتيجة لذنب قدمه ، وإنما لأن التكليف
يقتضيه ذلك ليكون عبرة للمكلفين ، كما نشاهد في آلام الأمراض وغيرها
والأمراض إبلا من الله لعده دون ما حرية ارتكوبها ، أفيصح منه وهو العبد
حكيم أن يؤلهم دون عوص ، وهذا ما يفسر الالتزام الذي أوجبه تعالى على نفسه
أن بعوص على هؤلاء أعراض عظيمة تجعلهم شغوب أن يؤلهم لئالها لعظمتها
وسموها

ولكن كيف يتم التزام المكلف بما كلف به ، ومن يمكنه في ذلك أن يقوم
كل فرد بما كلف به ، دون قيام دبطة اجتماعية وسياسية بينهم . أم أن تحقيق
التكليف لا يتم إلا بوجود مجتمع خاص تقوم به سلطه معية تشرف على ذلك ،
وهل يكون هذا المجتمع قاصر على مؤمنين بدين يؤثرون بحمة الله على بحمة دوتهم
فيشككون ما أسماه أو عسطين مدينة الله ، أم أنه يجوز أن يشع لغيرهم من الدن
بمصوب دواتهم على بحمة الله لا شك أن قيام لمجتمع الفاصل أحد الأهداف
التي يتوجها مكلف الحكيم لكن ذلك لا يمنع من أن يصمم هذا المجتمع
المؤمن والكافرين ، لأن هذا التكليف ما يزال يتردد في أرجاء يكون ، وفي
نفس كل إنسان . وكل فرد يتحمل مسئولية الكامة عن موقف الذي يتخذه
يرى القدصي في وجود المجتمع الفاصل الذي أصبح أوراده تقتضي شرع «
لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والذي يقيم أعصاؤه عليهم من أنفسهم
وعققتي إرادتهم الحرة إماما يكونون إليه أمور حياتهم ، ان وجود مثل هذا لمجتمع
صمد لا بد منه لانسجام اناس بتكاليف العقلية والشرعية

وقبل أن نترك هذا البحث ، لا بد لنا من الإشارة إلى ملاحظة هامة هي ،
إذا صح أن الأعراض التي ناهى من الله على الآلام التي يبرها يمكن أن تكون
في بدب ولا حرة . غير ان الثواب والوعاب لا يكونان إلا في لآخرة إذ أنهم لا
يتصوران إلا في تنهى التكليف إلى عابة بعب عدها ، ومن هنا كان لا بد من
نقطاع لتكليف بدوت والنساء ، ثم لا بد بعد ذلك من إعادة للمكلف إلى حياته
أخرى لئلا يحراء ، وهذا ما ستعرف عده وقلة خاصة ، لأنها سكتني بد سورده

عنه في هذا التمهيد ، يبين سمعص فقرات أعراض التكليف في البحوث
تقدمة .

تقاطع التكليف إن انقطاع التكليف عن حال الثوب أو الخراء يجب أن
يكون على شكل يرول معه الإلحاء وما محوري محوره ، ولا يتحقق ذلك إلا إذا برحي
الثوب عن التكليف إذ لا يصح أفراهما ، بل يجب أن ينتهي حال التكليف
إلى حد يصح معه توفر الثوب على المكلف ، وتبدو أهمية ضروره هذا الترحي
والانفصال بين التكليف والثوب إذ علمنا أن التكليف إذا افرن بثواب فإن
المكلف لا يفعل الطاعات لما درجوه من المنع أو دفع ضرر ، بمعنى أنه لا يعنها
على ما وحيت عليه ويتم به معنى لتكليف ، وإيئ بمعنها لما سيتأوله من منع
هاجل ، فيكون بصورة الملجأ

ولا ريب أن التكليف عقلا يحور بصورة معدده ، فقد يصح بالإلحاء إلى
الفعل لا أنه لا تكليف مع الإلحاء وقد يكون رروب الفعل ، كما يحور بالاستعلاء
بالحس عن القبيح ، وأخيرا فإنه يصح أن يكون بالموت والعناء ، وهذا ما دل عليه
السمع وهو المقصود بالبحث

وهكذا فإن لتكليف مستمر طوب العمر ، ولا سبيل إلى أن يعدم المكلف
مى ينقطع التكليف عنه . إنه يعدم أنه سيكون بالموت ، ولكن دون أن يستطيع
تعبه وقته ، ولو عرفه لكان المكلف معزى بالقبيح من ناحية . لأنه ضمن
أنه من يموت قبل اليوم الذي يعلمه وفي حكم الملجأ إلى التوبة من ناحية
أخرى . فم د م يعرف موعد موته فإنه سيوت قبل هذا الموعد مباشرة .

وإذا كان انقطاع التكليف أمرا لا بد منه فإن إعادة المكلف إلى حياة أخرى
لا بد منها حتى تتحقق أعراض نكسف كلها ، وحتى يزال مستحق الثوب ثوابه
و أخرى مستحق العناء بالعقوبة ، إلا أن شاء الله يستطاع العترة عنه .

وهكذا فإن استدول في هذا التمهيد موضوعي الفناء وإعادة بأقصى ما يمكن من .

ر السبع ١ ٢٦٨ . ٢٤٦

الاختصار ، فقد سبق أن أشرنا إلى جزء منه أثناء حديثنا عن مطربة القاضي في
العالم

الفناء : يمكن دراسة هذا الموضوع من خلال الفقرات التالية

- في معنى الفناء

- في الدلالة على إثنائه

- في أحكامه

في العرض به

١ - اختلف المعتزلة ومن تابعهم في معنى الفناء على عدة آراء . وذهب
جمهور المعتزلة ومنهم القاضي ووافقهم الزيدية إلى أن الفناء يعنى بعدم ، أي
يستقل ثابته من الوجود إلى العدم . وذهب الساجد والملاحمي إلى أن فناء العالم
معنى بتعدد وينتفرق دون بعده ، أي أهم دهما إلى أن الفناء أكثر من موت

واحتجوا في رأيهم بالكيفية التي يعدم بها العالم ، فقال أبو علي وأبو هاشم
ووافقهما القاضي وجمهور الصرمان أنه يعدم بضه هو الفناء . وقال أبو اسدبل
أنه يعنى بقوله تعالى اهن ، كما أنه يوجد بقوله تعالى كن . أما سقاء فإن فناء
عنده يكون بأن لا يحدد الله له البقاء ، لأن العالم في تعير مستمر بالحركة وذهب
الحياض إلى أنه يعدم بالمفاعيل كما وجد بالمفاعل . أما أبو القاسم ساجي وحسبو .
العداوين فقد قالوا أن العدم يعنى ، لأنه باق ببقاء يحدده الله تعالى حالا بعد
حال ، فإذا أريد الله تعالى أن يعدم لعالم فإنه لا يحدد الفناء معنى الأحكام

٢ - أم الدلالة على إثنائه الفناء فقد كانت محل خلاف أيضا ، هل تكون
بالعقل أم بالسمع ، أم هما جميعا . وقد انفق أبو علي وأبو هاشم والقاضي وجمهور
مشايخ المعتزلة على أنه يشب بالسمع ، وانفرد أبو علي بقوله إنه يصح أن يعدم
لموته من جهة العقل أيضا . وحججه في ذلك أن الله عز وجل على شيء يجب أن يقتدر على
حسب صده لا محالة ، فإذا قدر العدم على إيجاد الخمر فيجب أن يقدر على

ضده وهو الصفاء، وقد رد أبو هاشم - ووافقه القاصي - على أبي علي بأنه لا وجه من جهة عقل قصصي صححه العدم على الخوار، فلا وجه إلا السمع، وأصناف القصص بأن كلام أبي علي قد يصح لو ثبت أن الصفاء ضد وجود الاجسام، وهذا ما لم يثبت

أم الآيات البائدة على الصفاء فهي كثيرة بورد منها قوله تعالى « هو الأول والآخر » ولا يتم وصف الله لنفسه بذلك إلا بالقول بأن الأجسام تفنى وتعدم، وأما مجرد ورود الموت عندها أو تفرقها فلا يخرجها عن الوجود، ولم يصر بعض المفسرين هذا التفسير بن قانوا إلى معنى الأول والآخر هنا ليس الوجود - وإنما هو إشارة إلى أنه تعالى أول في القدرة والسطوة^(١)

ومن الآيات قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » وإهلاك هو الصفاء « كل من عليها فن » وظاهر الآية محصر بعفلاء دون غيرهم، إلا أن قوله تعالى بعد ذلك « وبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام » يدل على أن الصفاء لجميع ومن الأدلة سمعية على الصفاء إجماع المسمى على أنه حاصل لا محالة

٣ وأهم أحكام الصفاء - أنه ثابت لله تعالى دوماً - وأن الله قادر عليه في أي وقت

٤ أم الغرض بالصفاء فهو ثابت الفائدة به - وعلى أن الدلالة السمعية تدل على ثبوته في محنة فهو مصلحة لا ريب فيها، لأن كل ما فعله تعالى فهو حسن لأنه لا يفعل القبيح، ووجه حسنه هو تقوية دواعي المكلف إلى فعل ما كلف به، وترك ما كلف تركه، فهو كسائر اللطاف، ويمكن تلمس وجه آخر حسنه هو أنه يخرج المكلف من كونه مباحاً وذلك بأن يتحقق نزاجي شكيف عن الخراء.

هل يموت الإنسان بأجبه :

وقيل أن تحتم موضوع الصفاء لا يحد من الإشارة السريعة إلى موضوع أجل الأسباب أو موته، والمعلوم أن الجميع على أن من مات حنث أمه أو قتل فقد مات راجبه، لأنه ليس مراد بالأجل لا وقت الموت وقد ماتا في وقت موتهما، ولكن اختلاف في أنه كيف يكون حال المقتول إذا لم يقتل، أي إذا أحسن أنه يمكن أن يبقى

من الأشعة ومن تابعهم أو من يسميهم للقاصي بالمجبرة وخشونة إلى أن كل موصول فأجله كان قد حصر وقتل بأجبه، ولا يقدر القائل على أن لا يقتله كما لا يقدّر على قتل من لم يحصر راجبه

وذهب أبو الهيثم إلى أن المقتول لو لم يقتل كان يموت قطعه سبب من الله، ولا يكون في ذلك دونه قد حدد أجل المقتول، وذلك غير ممكن

وقلت لبعادية المذنب بعيش قطعا إذا حمل أنه لم يمت، وذهب القاصي إلى الرأي الصحيح، إذا أجاز أن يجر أو يمتد في صفة الخوار وقد أصبح رأيه هناك أن معنى الاجل ليس أكثر من الأوقات، فأجل لا يمتد هو وقت حياته، وأجل موته هو وقت موته، ومن عدم تعدد أن موته يحدث في وقت من الأوقات فهذا الوقت هو أجل موته لا فرق بين المقتول وغيره، ولكن في الأمر اختلاف وسبب الموت

وهكذا فإن القاصي يعطل قول من رعم أنه لو لا لقتل مات لا محالة أو بعاش لا محالة، « ولا مدح في المقتول أنه كان لا يجب لو لم يقتل أن يموت في تلك محنة لا محالة، وكذلك كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يعمل في هذه الحال - وإن كان ذلك جائز »

(١) للمد والحق ٥٢ شرح لأصول على ١٠٦

والمفرد - وعبره - لا يموت إلا بأجله ، والزبدية والنقصان في الآخر لا تصح لأنه قول مائت أبجين وهذا باطل ^(١)

الاعادة : ويمكن تجربة الحديث عنها إلى ثلاث فقرات

١ - معنى الاعادة

٢ شرائطها

٣ من يجب إعادته ومن لا يجب

١ - معنى الاعادة وجود الشيء بعد عدم سقته وجود ، أي أن المعاد ليس له صفة أريد من الوجود المتحد ، كما أن المحدث ليس محدثا لمعنى ، خلافا لما يذهب إليه عباد وهشام بن عمرو ، فعندهما أن الاعادة معنى يستحق صفة الوجود ، كما أن المحدث كذلك .

وقد تستعمل الاعادة في غير العبر التي كانت موجودة ، وذلك كما يعيد بناء داره بعد أن تهدمت فيقتل أعاده ، أي حصل تألف مماثل للأول في نفسه أو صورته أو جسمه . والمقصود من الاعادة هنا إيجاد شيء معين بعد عدمه عن وجود ، وليس المراد به وجود المثل ولا لم يتحقق توفير الثوب والعقد للمسحوقين .

٢ - أما شرائط الاعادة فهي :

- أن يكون شيء من قبيل ما يبقى لأنه لو كان من قبيل ما لا يبقى لم تصح إعادته . إذ أن هذا النوع من الموجودات يختص بالوجود في وقت معين كالحركة ، فهو غير بإعادته لصح وجوده في وقتين ، وقصد القاصي من ذلك إلى إثبات أن الذي يمكن إعادته هو الحواهر والأجسام دون الاعراض .

- أن لا يكون من مقدمات العدد . لأنها تختص بالوجود في أوقات معينة

(١) نرى ١

لا يصح فيها التقديم والتأخير هو قبل يجوز الاعادة لأدى إلى ذلك وهو محال ، ومعنى هذا أن مقدمات العدد تقتصر على الجزء الواحد في الوقت الواحد والخمس الواحد ، ومثل هذا القدر لا يمكن إعادته ، وهكذا فإلدي بعد عموما يكون من فعله تعالى دون فعل غيره ، ولا يصح أن يعاد ما هو من جسم مقدمات العدد إذا فعله تعالى ، بخلاف القاصي في هذا أبا علي .

- أن لا يكون متولدا عن سبب فالتولدات لا تعود .

غير أن قول القاصي يختلف في المعنى عن غيره من كتبه ، فقد أجاز في المعنى إعادة التولدات عن أسباب إعادة أسبابها ، إلا أنه رجع عن ذلك في المحيط وقال لا تصح إعادة التولد بحال

٣ أما الذي يجب إعادته فهو كل من نه حق على الله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وما يجب على الله سرى ما يتعلق بتكليف عوص وثواب ، فأن الثواب فقد ثبت أنه واجب على الدوام فلا يمكن أن يزور عن المكلف في الدنيا لأنها فانية فيجب أن يعاد ، أما العوص فقد تأخر منه ولم يوفره تعالى في الدنيا وحسب الدعوة لأجله كآلام الموت ، وأما العقاب فهو حق لله تعالى فله أن يسقطه ولا يجب العنة عقلا لأجله .

ولكن ما هي الأجزاء التي يجب أن تعود من المكلف ، إنها في رأي القاصي عقلا تلك التي لا يستطيع أن يكون الحي حيا إلا بها لأنها هي التي تسحق الثواب والعوص ، وغيرها لا يجب إعادته .

إلا أن السمع قد أورد بأن الثواب يعود على صورة حسنة وإن انعقب يكون على صورة مشوهة

نفتت عليا مشكلة إعادة الخدمات والحيوانات والأعرص خذ في متحيرات . يرى القاصي أن كل هذه الأشياء لا يجب إعادتها عقلا ، لأنها غير مكتملة ، ووجه الحسن في الاعادة هو اكتمال عرص التكليف ، لكن السمع

قضى بإعادة كل حيوان بقرله . وما من دابة في الأرض ولا طائر ولا أرمم أمثالكم ما فرط في الكتاب من شيء ثم يلى ربكم تحشرون هـ (الانعام ٣٨) وهل ذلك حتى يكون في إعادتهم زيادة احسرة في قلوب مكهار والعصاة

بعد أن عرصا لأعرص التكليف وبصاعه بصورة عامة نعود إلى تفصيل ما أحسنه في الفقرات التالية

- ١ الاعواص عن الآلام
- ٢ الثواب والعقاب واستحقاقهما
- ٣ صمان التكليف : لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هـ

البحث الثاني الاعواص عن الآلام

تمكّن تعريف العواص بصورة عامة أنه نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من حوز الاحرار . أو عن إيلاام حل به من الله بلاعتبار . فهو مستحق على الله لا نتيجة لعمل من المكلف ، ويقاس بالآلم الذي تحمله لاسباب . فهي عالمنا لا يتناسب لجزاء مع قيمة لأفعال الخليفة

وهذالة لاعواص إحدى الطريقتين في مدى هـ . معناه عن خلاف وجهات نظرهم في مصيبتها مستحسن مع رأيهم في تعدد الإلهي . فقد لاحظوا أن كثير من الآلام وهي أضرر لا شك فيها تقع بالاسباب مكفهم وغير مكفهم . لا نتيجة لدن ربكوه حتى يكون عقاب لهم . كما نزل مثله في الحيوانات والأطفال ، وهي ليست مكلفة أصلا ، كالدبح الذي يصب بعصيا والذي يكون بعصه بأمر إلهي كدبح لاصاحي . مختلفه ، والأمراض التي تمر . لأعصاب . وقد أب سمح لا يقع من الله حتى ولو كان ألما وضرر . فقد حاولوا أن يلمسوا سبيل إلى وجه يحسن منه تعالى مثل هذه الأفعال فقالوا إنه يعوضهم عليها

من أجل ذلك من المعتزة بن الآلام التي تقع لجزاء لا صدر عن المكلف من مشيئة . كآلم من اخذ على السرقة والربا فلم يوجوا عن الله فيه عوصا ، وبين لإيلاام إن كان من الله أو تأمره دون استحقاق فأوجوا فيه العواص عليه . وقد كان لإيلاام

من غير الله ودون حرية فقد استحق العوص فيه على مرتكبه فيؤخذ من حسنة ويعطى للمحي عليه ، فإن لم تكن للجاني صفات أو استعدت حسنة لم الله يفعل أحد أمرين : إما أن يصرف الخي عن إبلايه أو أن يعوص عليه .

وقد وقف الأشاعرة من هذه الفكرة موقف معارضا لها من أساسها ، وكان من رأيهم أن الآلام لا تقع إلا من الله تعالى لأنه القادر لكل شيء ، وإذا وقعت منه كانت حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزء من غير تقدير سبق استحقاق عيبها ولا جبت منع ولا دفع مصرة أعظم منها ، ذلك لأن مالك يتصرف في ملكه كما يشاء سوء كان المملوك بريئا أو مدنا ، ونش كان عقلاء في العادة يستقبحون الآلام من غير سبق حدية فإن هذا يصح فيما بين الناس لأن طنائع النفوس تنفر منه وتأناه ، إلا أن هؤلاء العقلاء يرضون مثل هذا الإيلاء إذا كانوا يرجون منه صلاحا هو أولى بالرعاية كالحجامة والصبر على شرب الدواء رحاء بصلاح ، ولا يمنع أن يكون في إيلاء الله دون استحقاق حكمة أو عرصا لا تتركه عقولنا ونحس غير مطالبين بأن نسمي العرص في الفعله تعالى ، ويصيف الأشعري إلى ذلك أن شرط العوص في الإيلاء يزيد في قبحه ، فمالك قادر على التفصل بمثل العوص عام بأن الإصلاح في الإيلاء ، والحكمة هو المتصرف في ملكه مطلقا كما يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .^(١)

وقد ذكر القائل ما يشبه هذا الكلام ، وعقد فصلا لذلك في التمهيد^(٢) مدحجه أنه يجوز به تعالى أن يؤلم لأطفال ويأمر بدبح الحيوانات وإبلايه لا دفع . وأنه ليس هنالك ما يمنع من أن يفعل الله عقوب أندثم على الذنوب المنقطعة ، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون ، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه وحجته في ذلك أن هذه الأمور التي هي الآلام والأضرار والقائح إنما قبحت لأن الله سمى عنها وأنه لو لم يفعل ذلك لما كانت قبيحة

(١) التمهيد للشهرستاني ٢١١

(٢) التمهيد للباقلاني ٣٤ - ٣٤٤

ثم ردد الجويني نفس هذه الفكرة ، وقال إن كل ما وقع من الله فهو حسن ولا حاجة إلى تقدير سبق استحقاق عليه ، أو استحجار التزم أعراس أو حلب منع أو دفع ضرر موقين عليه ، وأصاف إلى ذلك بأن الله إذا كان قادرا على أن يتفصل بمثل الأعراس من المنافع ابتداء دون استحقاق سابق فمما لا يؤلم ابتداء ثم يعرضهم ، أقما كان الأجدر به تعالى وهو الحكيم أن يتفصل بالامع - دون إيلاء^(١) .

وسرى أن هذا القول لا يسبح مع نظرية العدل الإلهي والكيف . ويتفق مع القول بنظرية الله المطلقة على كل شيء وعدم حوار احصاء أي فعل من أفعاله تعالى لا يخضع له تصور عقوب الناس وأفعالهم

وبواقع أن كلا من الطرفين ينظر إلى الموضوع من زاوية خاصة هما جانب الحلال والعظمة الإلهية وحساب العدل وحكم الأشياء ، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الماتريدية يقولون في أعصاب الله بالحكمة والعلية وهم على أصدهم هذا أقرب إلى معتبه من الأشاعرة

وكعادتهم ، لم يتفق معتبه على رأي واحد حوار لأعراس ، فقد أفتق أكثرهم على الأصل ، إلا أنهم احتجوا بما وراء ذلك فهل يكون عوص في الدنيا أم هو في الآخرة ، أم يصح في كليهما ، وبالتالي هل تكرر الأعراس منقطعة أم أنها دائمة ، وهل تحيط بالذنوب كما تحيط بالثواب . وهل يجوز أن يوصل الله ما يوصل عوصا للآلام ابتداء أي بفضلا بلا سبق استحقاق . وإذا لم يصح من الله أن يوصل العوص ابتداء ، فهل يصح أن يؤنه الأساب لعوصه عوصا . إنه لا يكون لطفًا له ولا لعبه . واحتلوا أيضا في هل تكون الآلام لمجرد التعويض ، أم أنها للتعويض والاعتذار . وهل تعويض الله عن الآلام البارة أم أنها لا تعويض عليها ، ومتى يكون ذلك في الدنيا أم في الآخرة ، وهل يؤم الألفظ بعلامة أم لا بعلامة . إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة التي حدها

(١) الأيضاد للجويني ٢٧٤ - ٢٨٥

مفصلة في كتب عقائد الإسلامية . وفي كتب نقاصي عبد الحمار الذي تناوها
في أغلب مؤلفاته الكلامية وأورد في قسم كبير من كتاب اللطف أحد أحرار
موسوعة الكبيرة « السعي »

وسعرض فيما يلي لأراء القاضي حول هذا الموضوع مشتملين معرفة حقيقة
الالام وكيف تصح أو تحس . ثم تتبعها بساب معنى العوض وما يميز به عن
الثوب وغيره .

حقيقة الالام : ان من أهم موضوعات الثوب بالخصوص هو اختلاف في حقيقة
الالام . وقبحها وحسها ، ويمكن ان نعرض ذلك في السؤال الثاني هل الالام
قبيح في ذاته ، أم هو قبيح لوجه يكون عليه . وإذا قلنا ان الالام قبيح لذاته
فلا يجب ان نقبح دائم . وهكذا ينطوئ نظرية الألم من أجل الاعتدال التي تنطوي
نظرية سكينف . وإذا قلنا ان الالام انما نقبح لوجه هي عليه فمعنى ذلك ان
ككل فعل أو شيء أو حساس ما يأخذ قمته من وجوه واعتبرت حارجية
تكشفها العقل ، وهذا يؤدي إلى ان الألم قد يكون حسا وقد يكون قبيحا .
ومن هنا تصبح نظرية المعزلة في الالام من أجل الاعتدال ، وعلى أساس التعويض
عنه بعد ذلك

والاصح ان رأي القاضي أو أعيد معزلة في ان الالام ، بلاد يست
قبيحة أو حسه بذاته تستطيع ان يلاحظ ثلاثة اتجاهات رئيسية

1 اعتقدت لشوية ان الالام قبيحة كنها وان بلاد حسه كنها ،
فأنكرت من أجل هذا ان قدم الله على الالام لانسان لأنه فعل القبيح ، ومن هنا
كان قبحهم بوجود خديتين أحدهما توب خلق الخير والآخر لضم بشر ، ومعنى
حر ان به الشر هو وحده الذي يستطيع ان يمس الألم باللسان . وانرد على لشوية
يسهل على أصول نقاصي الذي يرى ان الحس والقبح في الأشياء ليسا ذاتيين
أو مطلقين ، وانما هو كذلك للوجوه التي يحصلان عليها أي ان قبحتها بسبب
وبذلك صح ان يجمعهما الله على الوجه الذي يحس فلا يسب أنه فعل القبيح

خاصة وان الله قادر على الحسن والجميل وأنه اذا منع عن القبيح فلا يمنع عنه لأنه
معتود على الخير بل يعمده بدارته واحبائه كأبي فاعل بحر

٢ - وذهب احرار إلى ان الالام لا تحس الا مستحقة أي عقوبة على ما
قدم العبد من برك للواحيات وفعل للقبح ، الا أنهم عندما أوال الالام تنص إلى
غير مستحقة من البهائم والأطفال بحر إلى فروعين :

أ - فذهب بعض علاة الفرصة من سير نقاوب يستأنح إلى ان الالام
يعبر المكثفين لا تخرج عن الاستحقاق الا أنهم تقع على لأوح أي تنقص من
ذلك إلى بحر عقوبة وعديا ، فالمعاقب ليس هو الهكل الحسبي نفسه وانما هو
لروح ، ولا مجال له مناقشة هؤلاء لأنهم يخالفون مبدأ سلاميا أصبا وهو
استحقاقه بسانح الأرواح واستحقاقه كنوع من العقوبة بل لأنه بامحنته أن
عقيدة لاسلام تقوم على ان الذي يموت لا يعود ثابته لا يبعث الشمن لللس
جميعا حيث يحاسبون حشده عن جميع ما قدموه

ب - وذهب الكثرة (١) إلى ان غير المكثفين من لأصل وانهم لا يحسبون
هذه لالام ، وسوى ان هذه الثوب عربت ويعيد عن كل تصور أو خبر « وهو
رد عليهم القاضي ردا مقصدا يقوم على أربعة حجج أولها ان لالام من أوع
لاحاساس الذي يشق للكائن كمجود كونه حيا ولا يتصح فيه ان يكون حي
عاقلا ومثله في ذلك مثل جميع الاحساسات والطائعات لآخرى من شعور وشهود
ولده وثانيها ان الألم كشعور مباشر يدرك بالاضطرار أي معرفة مباشرة

وكل ما بعدم ذلك من نفسه قبل نوعه وكمات عقبة وثالثها ان يعرف صحته
حصول الألم للأطباء عن طريق غير مباشر هو رؤيته لامارب شعور الأصحاب
بالألم لانما يقين هذه الامارب على أنها حسدك أن انطلق تألم ويتلدد .
وأخيرا فم علاقة الاحساس بالألم يكون تكثف مكثفا أو غير مكثف ان التكليف

(١) سبب ان رجل يعان به بك لا يحرقه كتب الطبقات انظر مر أنه في سبب عيه الوجه «
وهو أحد رجال الامراء

تعريف ويصعب أدلة وأمر وردة ، ولكن هذه الأمور لا توجب - أن يقتصر
لأنهم على المكلفين دون غيرهم ^(١)

٣ - وذهب المجترة والأشعرية إلى أن الآلام وملاذ ليست قبيحة أو حسنة
لذاتها لا أهم لم يجعلوا وضعها بالحس والفصح قائما على أساس موضوعي متعبد
بها ، وبما عتقوا ذلك بالعبس فقالوا أن الآلام قد كانت من الله حسنة لأنه
لذلك الأمر له الذي يملك التصرف في منته كذا يشاء ، أما د وقعت من
الإنسان بعيره أو نفسه فذهب تعدد قبيحة أو الرد على مجترة والأشعرية هو فرع
على رد المعتزلة عنهم بصورة عامة في أن الفعل لا يحسن أو يفسد باختلاف الفاعل ،
وأما يكون قبيحة أو حسنة أم لذاته كذا قال المعتزلة ، وأما بوجه واعتبر
كان عليه على رأي القاصي ومعتزلة البصرة عموما

آراء المعتزلة والقاصي في الآلام : أن الآلم عند المعتزلة لا يفسد لذاته وإنما
بوجه واعتبارات ، وقد كان الأمر كذلك قبل الآلام قد تحسن لكونه وقعت على
وجه نعمتي حسبها كما سبق

وقد تلخص لقاصي هذا الرأي بقوله « من العبد أن يعتقد المعتقد بعاقب
أن الآلم يكن حال يكون قبيحا سواء أراد بالصحيح ما يستحق عليه الدم ، أم ما ينفر
عنه بطبع » كما أن من العبد أن يكون كل شيء حسنة »

والآلام منها مثل الأفعال في أنها تحسن وتفسد بوجه هي عليها

الوجه التي تفسد عليها الآلام : احتشم أقوال أي عبي وأبي هاشم والقاصي
في نوجوه التي تفسد عليها الآلام ، أما أبو عبي فإنه اعتبر بوجه في تفسد أن
يقع لأنهم ظنوا كأن يكون بلا مستحق ولا عوض ونحن نعلم أن بظلم هو
الفعل - بضار الذي يعري عن النفع أو دفع الضرر - إما أدو هاشم فقد كان
له رأيان - ذهب في أحدهما إلى أن الضرر وحده يكفي في قبح إيقاع الآلم ،
إلا أن هذا لا يصح في رأي القاصي لأن الضرر قد يقع حسنا إذا كان فيه دفع

بصورة أعظم ، أما رأيه الثاني فقد جازى فيه قول أبي علي وسائر شيوخ المعتزلة في
أن الآلم يفسد لكونه عدما وعدا

ولا يخالف القاصي مجموع مشايخ المعتزلة فيما ذهبوا إليه إلا أنه يناقش
رأي أبي علي لتوضيحه فأبو علي يرى أن الظلم يتضمن العتق فمجرد ضرورة
للنص عليه كوجه من وجوه قبح الآلم ، بينما يذهب القاصي إلى الفصل بينهما ،
فقد يفسد الضرر أو الآلم لكونه عدما وإن لم يكن ظلما ، ولو آلم الله حبا لمجرد
العوض لم يكن عدما لكنه عاتق والله يتعالى عن ذلك ، والعتق هو ما يقع من
العالم به لحرص كان يصح أن يصل إليه من دون أن يأتي بهذا الفعل ^(١) .

الوجه التي يحسن عليها الآلم : يستطيع أن يحمل هذه الوجوه بعبارة مختصرة
فنقول أن الآلم يحسن عند كل وجه يجرى به عن أن يكون ظلما أو عدما ، إلا أن
القاصي فصل هذه الوجوه على النحو التالي

أ - أن يكون الآلم مستحقا على فعل سابق من العبد

ب - أن يدفع به ضرر أعظم أو يستجلب به نفع أو بطل أنه يساعد على
ذلك على خلاف مع أبي هاشم الذي لم يخرج الظل واشترط تحقق دفع الضرر
أو استجلاب النفع ، ومثل القاصي لذلك بالآلم المنابع عن الإكراه والعقد وشرط
لأدبيين .

ج - أن يكون الآلم يقصد الاعتبار ، والله قد يؤلم المكلفين وغيرهم ليعبر
لمكلف لئلا يزل به الآلم أو غيره من المكلفين لاجرم . وهذا الفعل من الله
من نوع للطف بعباده وشرط أن يقدم أعوصا على أصابه بهذا الآلم .

وقد كان أبو عبي يرى في الآلم أنه يحسن بمجرد العوض ، وأنكر ذلك أبو
هاشم وقال لا بد من اجتماع الاعتذار والعوض ، أما القاصي فقد ذهب إلى
أن لا يلام في هذه حجة يجب لكونه اعتذارا ويحس بكونه بظلم واعتبار .

وقد وصح القاضي بك أنه عن المحرر في أن الألام ما أن تكون موجهة إلى المكلف أو أنها موجهة إلى غيره ١ - قد كانت موجهة إلى غير مكلف فإنه لا بد فيها من لأعوص ما يربي عليها حتى يخرج عن كرها طلبا ، ولا بد أن يكون فيها عتار ولطف للمكلف لكي يخرج عن كرها عتار ، والله لا يسبح دبح الهائم للعوص فقط ، بل لا بد أن يجمع مع العوص اللطف والأعصار ٢

٢ - وقد كانت موجهة إلى المكلف فإنه يجب فيها الأعصار والعوص ، والاعتبار قد يكون للمكلف نفسه أو يكون لغيره أو له ولغير جميع ، والاسلام من الله لا يشترط فيه الرضا من بلدي رب له الألام لأن لأعواض المقدمه يصل في عظيمها بدرجة أنه يستحيل أن يرفضها كثر ما في مقاس ما ينزل به من الألام

ولم يخرج القاضي أن يؤم الله الخلق لمجرد دفع الضرر وذلك لأنه تعالى يستطيع أن يربي الضرر أو يبرئ الألام بهم وقد أن نعم هذا حيث لا بد لنا من تساؤل اد كما أحرر الله أن يؤم الأحرار وبعوصهم أولا يخرج ذلك من غير الله ؟ ان حوب بالأحبة دا كان هذا الألام بقصد نفعه أو دفع الضرر عنه كجدة نصيب وتربص وقد يجوز في حالات أخرى د كب نفع قد بلغ منه عظيما كالألم من بحر أن تقوم من مكانه وتعطيه مئاس ذلك أمهوالا كثيرة

وقد اختلف ابو عبي عن كل من القاضي وابي هاشم فذهب الأول إلى أنه لا بد في هذه الحالة من رضا الغير وأحر لا حرج ذلك دون رضا الغير لأن مسعة لا تقدر ، بصرير بواقع

العوض : ان العوض كما ذكرناه هو التعويض عن الألام التي نصيب لاجياء دون مستحق أو هو كما عرفه القاضي « كل منفعة مسحقة لا على طريق التعظيم والاحلال » لأنه جبره يكون ثوبا - فهو وحده التي يستحق على سبيل التعظيم والاحلال ، وقد قال معظم المعتزلة باللطف لا عباد من سليمان بلدي لم يخرج

من الله الألام للاستحقاق . وقد حاول القاضي أن يلتمس له عدرا حتى لا يخرج عن اجماع لمعوله فقد نه يعني بالاستحقاق هنا اللطف والاعتبار بمعنى أنه لا يصح من الله أن يؤم دون قصدهما .

وقد ذهب المعتزلة في المحب لله الأعواض على نفسه مدها بعيد . فأوجبوا ذلك من أجل ما يصيب الحق مكنتهم وغير مكنتهم من أضرار ، وأجروا فوات انفع محرى حطول الضرر في وجوب التعويض ، وقد فصل القاضي هذا الرأي تفصيلا دقيقا حتى أنه جعل لمن يموت عوضا على الله ، إلا أنه لم يجعل عوضا على فوات نفع على الميت ، وإنما رتبته على الأمانة بحد ذاتها ، كما جعل لكل ما يصيب الإنسان أو ملكه من أضرار أو تلاف أو غير ذلك عوضا (١) ، ولعل في طرح القاضي على هذا ما يشير إلى اعتقاده بأن العدالة الكاملة لا يمكن أن تتحقق في هذا العالم ، وان الخراء العباد سواء كان ثوبا أو عقوبة لا يكون إلا في الآخرة ولا بد أن يكون العوض جعاً عظيماً يستسهل الألام بجأهه ولا فانه لا يجوز أن يسحق على الضرر وهو الألام دفع ضرر أعظم منه .

التمييز بين العوض وبين الثواب والتفصيل : ولا بد من إشارته هنا إلى أن العوض يختلف عن الثواب ، لأن الثواب مستحق للناس على فعلهم للطاعات ، وينفع لهم سبيل التعظيم والاحلال من الله ، وذلك كان أعظم من العوض ورفع قدره أو مقام ، بينما العوض يستحق على الضرر ، ولا يقع على سبيل التعظيم والاحلال منه في ذلك من من يدفع للعامل أجره الاعمال التي قام بها .

وكما يختلف العوض عن الثواب ، فإنه يختلف عن التعويض ، لأن العوض لا يكون إلا مستحق على ضرر ، أما التعويض فإنه غير مسحق ولفاعله أن يجعله بغير أو لا يعينه . ومنه من أناس الهدية ، ومن الله تدهم الحق والتكليف

احكام العوض :

أ وجوب الأعواض على الله والعباد . أن لأعواض كما يحب على الله تعالى

فإنها تجب على العباد ، وإن تستحق الأعوص على الله ، كانت من فعله مباشرة كالأمر الذي ينفذ بالدس ، أو كانت من فعله بالواسطة ، كأن يكون بؤمره أما يستحقها على العباد فحسبما تكون من فعلهم وإن شئهم ليس بخرد نهيد لأمر الله . وأليك تفصيل هذا بقول

إنما يقصده لاسباب أن يقصده به نفسه ، أو يقصده به غيره فكيف يستحق عليه الأعوص حسب كل منهما .

ذافعل لأنسان بنفسه فلا فيحيا كأن يمثل نفسه فإنه لا يستحق عليه عوص من أحد لا من الله ولا من غيره . وبعد هو الذي يتحمل مسؤولية ما فعل ما إذا فعل بنفسه ألد حسا ، فإن ما يستحق عليه لعوص من الله كشربة الأدوية الكريمة ، لأن المرض الذي نزل به إن كان من الله ، وما لا يستحق عليه عوص كأن يشرب الدواء الكريمة قصد للسمة ، أو أن مثل هذا العمل يتحمل مسؤوليته ونسجه بنفسه . وهذا كما ترى منتهى ندقة في التهم للمسئولية والتكليف .

وإن فعل لاسباب في غيره ما فيحيا فإنه ظلم يجب فيه العوص عليه لا على الله ، أما أن فعل بغيره لا حسب . كأن يقيم الحدود على المؤمن فإنه يستحق الأعوص من الله . كان الذي قيم عليه حد قد أعس نوبته عن ذنوبه .

وعلى كل . فإن سداً الذي يعتمد عليه لقاضي هو أن الأعوص ينتقل من من فعل الأم والنصر إلى من أباحه أو أمره أو سببه أو إباحته وقد صرنا لقاضي أمثلة على كل هذه الأفعال وبين كيف يترتب لاستحقاق عوصها مما يجعنا ندعش هذه الدقة العظيمة في تحري العدل الإلهي . وتقرير المسؤولية لاسباب على لأمر التي يتطلبها التكليف وحده

فهي حار داحه لعن من الله . كإباحة دبح الهائم فإنه يستحق بها عوص فيها على الله .

٢ وفي حالة لاسباب . فإن يندب هل لأصاحبي في العيد الأكبر . فإن عوص عوص مستحقة على الله بعباد ، أما كيف حسن من الله أن يندب إلى مثل ذلك أو يوجه ذنوبه به خصص بالحياة والصحة وأوجب على نفسه أن يعوص عما آتاه به أما في حالة الإلحاء بسبب فعل يعود إلى الله كأن تنحى الصاعقة حدثنا إلى لحري فيعود على ررع غيره فيسده فإن عوص مستحق لها على الله لا على العبد لأن الصاعقة من فعله

لا أن مسئولة التعويض لا تتقل إلى الله لأنه مكن الدس من لا صرر بغير ولتمكين قدرة عامة تشمل الضرر والفع جميع . ولندنت أنه لا يكون سياً لالتروم العوص

وكما أن استحقاق عوص قد ينتقل من الله إلى العبد فإنه قد يخص عكس ذلك أي بأن يكون الإيلاء من الله والتعويض على العبد وهذا الانتد يقتصر على حدة ما إذا كان الإلم من الله حصل بسبب عدم مراعاة العبد لطروف العبادات التي يسر عليها الكون ، والتي لا تنقص إلا بالمعجرات من لآبياء ، وذلك كأن يصح أحداً طعناً بحب الرد حتى يهلك وموت فما لحقه من لم يسد ذلك دكور كأنه من فعل العبد وإن كان من الله على الخصعة . وما تحمل العبد مسؤولية الأعوص فيه لأن بعادة حرب أن يتألم بظلم ومهلك د وضع هذا الموضع . وقد كنا أشرفنا إلى نظريئة التي يؤدي بها بعد ما استحق عليه من عوص عو العبر وذلك د يوحى من حسبه حتى تنفذ ثم يكمل الله ما يتبقى من الأعوص المسحقة

٣ - الأعوص منقطع لا دائم . تختلف المعززة في الأعوص ، هن هو دائم كاشواب ، أم نه منقطع يؤدي دفعة واحدة لا على سبيل لاستمرار

فذهب أبو اهديل وأبو عبي والسحي وبعض الفدية وأصحاب ر عدد إلى نه دائم . وفن بو هاشم والقاضي ومعظم شيوخ البصرة أنه منقطع وحكي القاضي عن أبي عبي أنه عدد عن أبيه قبل موته

((مجلد ٣ ٢٨ (ب))

(١) مكي ١٣ ٤٥٢ ٤٥٤ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦ ١٦٠٧ ١٦٠٨ ١٦٠٩ ١٦١٠ ١٦١١ ١٦١٢ ١٦١٣ ١٦١٤ ١٦١٥ ١٦١٦ ١٦١٧ ١٦١٨ ١٦١٩ ١٦٢٠ ١٦٢١ ١٦٢٢ ١٦٢٣ ١٦٢٤ ١٦٢٥ ١٦٢٦ ١٦٢٧ ١٦٢٨ ١٦٢٩ ١٦٣٠ ١٦٣١ ١٦٣٢ ١٦٣٣ ١٦٣٤ ١٦٣٥ ١٦٣٦ ١٦٣٧ ١٦٣٨ ١٦٣٩ ١٦٤٠ ١٦٤١ ١٦٤٢ ١٦٤٣ ١٦٤٤ ١٦٤٥ ١٦٤٦ ١٦٤٧ ١٦٤٨ ١٦٤٩ ١٦٥٠ ١٦٥١ ١٦٥٢ ١٦٥٣ ١٦٥٤ ١٦٥٥ ١٦٥٦ ١٦٥٧ ١٦٥٨ ١٦٥٩ ١٦٦٠ ١٦٦١ ١٦٦٢ ١٦٦٣ ١٦٦٤ ١٦٦٥ ١٦٦٦ ١٦٦٧ ١٦٦٨ ١٦٦٩ ١٦٧٠ ١٦٧١ ١٦٧٢ ١٦٧٣ ١٦٧٤ ١٦٧٥ ١٦٧٦ ١٦٧٧ ١٦٧٨ ١٦٧٩ ١٦٨٠ ١٦٨١ ١٦٨٢ ١٦٨٣ ١٦٨٤ ١٦٨٥ ١٦٨٦ ١٦٨٧ ١٦٨٨ ١٦٨٩ ١٦٩٠ ١٦٩١ ١٦٩٢ ١٦٩٣ ١٦٩٤ ١٦٩٥ ١٦٩٦ ١٦٩٧ ١٦٩٨ ١٦٩٩ ١٧٠٠ ١٧٠١ ١٧٠٢ ١٧٠٣ ١٧٠٤ ١٧٠٥ ١٧٠٦ ١٧٠٧ ١٧٠٨ ١٧٠٩ ١٧١٠ ١٧١١ ١٧١٢ ١٧١٣ ١٧١٤ ١٧١٥ ١٧١٦ ١٧١٧ ١٧١٨ ١٧١٩ ١٧٢٠ ١٧٢١ ١٧٢٢ ١٧٢٣ ١٧٢٤ ١٧٢٥ ١٧٢٦ ١٧٢٧ ١٧٢٨ ١٧٢٩ ١٧٣٠ ١٧٣١ ١٧٣٢ ١٧٣٣ ١٧٣٤ ١٧٣٥ ١٧٣٦ ١٧٣٧ ١٧٣٨ ١٧٣٩ ١٧٤٠ ١٧٤١ ١٧٤٢ ١٧٤٣ ١٧٤٤ ١٧٤٥ ١٧٤٦ ١٧٤٧ ١٧٤٨ ١٧٤٩ ١٧٥٠ ١٧٥١ ١٧٥٢ ١٧٥٣ ١٧٥٤ ١٧٥٥ ١٧٥٦ ١٧٥٧ ١٧٥٨ ١٧٥٩ ١٧٦٠ ١٧٦١ ١٧٦٢ ١٧٦٣ ١٧٦٤ ١٧٦٥ ١٧٦٦ ١٧٦٧ ١٧٦٨ ١٧٦٩ ١٧٧٠ ١٧٧١ ١٧٧٢ ١٧٧٣ ١٧٧٤ ١٧٧٥ ١٧٧٦ ١٧٧٧ ١٧٧٨ ١٧٧٩ ١٧٨٠ ١٧٨١ ١٧٨٢ ١٧٨٣ ١٧٨٤ ١٧٨٥ ١٧٨٦ ١٧٨٧ ١٧٨٨ ١٧٨٩ ١٧٩٠ ١٧٩١ ١٧٩٢ ١٧٩٣ ١٧٩٤ ١٧٩٥ ١٧٩٦ ١٧٩٧ ١٧٩٨ ١٧٩٩ ١

وفي رأي القاضي أن مثل هذا العوض في الشاهد مثل رفع قيم التلصت وتعويض
مستحقات بالدية إذ أنها لا تستحق على الدوام .

ويظهر أن شبهة بي علي ومن سلك مسلكه حصلت من اعتقادهم بأن عوض
كالثواب حيث أنها مفعلة مستحقة ، فلماذا يختلفان في الحكم ، هذا بالاصابة إلى
اعتقادهم بأن لقول بانقطاعه سيؤدي إلى دوامه على صورة قبيحة ، لأن انقطاع
العوض لم ينادى قطعه الله عن العبد استحق عليه عوضا لما يستحقه من غيره ، وألم وهكذا
تتسلسل الأعوض حتى لا تنتهي .

وقد رد لقاضي على شبهة في علي هذه ، فأما أن العوض كالثواب فهذا غير
صحيح . لأن الثواب يصح يستحق على أداء الواجبات والامتناع عن المفحش ومثلها
في شاهد مثل السج والندم وهما يستحقان على الدوام . ودوام الثواب من دحيه
أخرى ينتج عن أنه لا بد من أن يتأخر عن التكليف كما ذكرنا - أي أنه لا
يكون إلا بعد الموت ، وما دام استحقاقه لا يكون إلا في الآخرة والحياة فيها
حديثة ، فانه يستحق على الدوام . وليس هذه صفة العوض ، الذي يجوز أن يقدم
في الدنيا دفعة واحدة أو على دفعات .

أما أن انقطاع العوض يؤدي إلى التسليم ، فليس صحيحا لأنه لا يجب أن
يستحق المرء عم ولم لا انقطاع العوض ، إذ المعروف أن يعلم لقدر الذي يستحقه
كعوض فإذا ما وصل إليه وريادة ، فانه لا يغم إذا انقطع عنه .

٤ . الأعوض تكون في الدنيا والآخرة . هذا عند القاضي وأبي هاشم فاسم
أجار بتقديم عوض في الدنيا أو تأخيره إلى الآخرة ، ومنع أبو علي هذا وقد لا يدم
تأخيره كالثواب

هذا هو رأي القاضي والمعتزلة عموما في الأعراض ، ومهما كان قول خصوصهم
في هذه النظرية فانه لا يمنع من أنها تدل على فهم عميق لطبيعة علاقة الفاعل بين
الله والإنسان عن طريق التكليف والعدل الإلهي ونظريتهم هذه تصل إلى أعلى مقام
في عطاء ما لله لله ، وما للإنسان للإنسان .

• • •

البحث الثالث

استحقاق الثواب والعقاب

ثار موضوع استحقاق الثواب والعقاب وتحديد المستحق لكل منهما نقاشا حادا
بين المفكرين الإسلاميين . وقد عرفت مشكلة استحقاق الثواب والعقاب وهذا هما
وحدات على الله ثم أيهما ليس كذلك تحت عنوان الوعد والوعيد ، ثم مسألة تحديد
المستحق لكل منهما وما يتصل بذلك من معرفة من يطلق عليهم لفظ المؤمن والكافر
والناسي والكلاميين من المعتزلة تناولوها كما يعرف باسم « المعتزلة بين المرتبتين » ،
ولشدة ارتباط هذا الموضوعين ، رأينا أن ندرسهما معا في هذا بحث

لقد قرر المعتزلة أن الله خلق الإنسان وأقدره على الفعل والتفكير ومكنه منهما
وأراح عنه العناء المختلفة ثم كلفه وجعل في كلفه مشقة ووعده بالثواب أو عقاب
بالتوجب والعقاب أن يخل به

وقرروا أيضا أن الناس بالنسبة إلى كلفهم به على أحد مواقف ثلاثة فهم إما
مؤمن عامل ، أو كافر عاصي ، أو في مرتبة بينهما أي فاسق . وهذه مواقف
كاتب نتيجة لاختبار من التكليف بنفسهم وامتتضى إرادة حرة وقدرة على تصد هذه
الإرادة

وانتهوا إلى أن عدالة الله التي يعتمد عليها التكليف تقتضي أن يصادق المكلفين
ما وعدهم به ، فوعده المؤمنين بالثواب حق ووعده الكفار والعاصين حق لأن الله

لا يختلف وعدا ولا وعيدا ، فإذا ما حرج المؤمن السبب على طاعة وتوبة استحق الثواب ، وإذا مدت من غير توبة عن شرك أو كثرة ارتكابها استحق الخلود في النار

وقد وفق المعرفة على رأيهم هذا أكثر برودة ونشيجة وعدد من مفكري وعن رأيهم من تسميه ^(١) وحالفهم فيه كثير من مفكري أهل السنة والمرجئة وذلك على أساس أن يوعده وأنوعيه من كلام الله لأولي وأب لله وحده على ما أمر وأمره على ما أمره فكل من نجا واستوجب الثواب بوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب بوعده « ولا يجب عليه شيء من قضية عقل » ^(٢)

وقد عبر خيريني من متأجري الأشاعرة عن هذا معنى بقوله « الثواب عبثاً من الحق ليس بحق محتوم ولا جازم محروم - وقد هو لفرض من الله تعالى والعقاب لا يجب أيضاً والواقع منه هو عدم من الله » ^(٣) وذهب متأريه إلى قريب من هذا بقول ^(٤) .

وكان كل من الطروحين يصدر عن تصوره بعدم الله وعلاقته بعدد . فإما الأشاعرة فقد نظروا في جلال الله وعظمته ، وإن كل ما في لكون يقع نصرفه وتديره فم يوجب على الله شيئاً ، فدلوا من عوقب فبعد به تعالى بعض البصر عن فعله وكسبه ، ومن تيب بعد به يجب ، ومن عصى عنه فمعونه ومعرفته يجب م يحد المعربة في قوهم ثواب المصيعين وعقاب المجاهدين مرا أدأ لأن الوجوب من الله . أنه هو الذي أوجبه على نفسه ^(٥) . وكان رأي القاضي قريب مما صرح به من تسميه

(١) سراج السالكين ٢٩ يرى أن تحديد الوعد والوعيد يتم بغير الله من حيث العموم نكته لا يستطيع أن يحد من الله بعبادة من الله أو لا ذلك كما يعود على الله تعالى

(٢) إمام الحرمين في شرحه ١ ٤٢

(٣) لا شاذ ٣٨١

(٤) القائل تسميه ١٥٤

(٥) الوعد هو كل تغير يحصل في خبر من الغير أو وقوعه صرر عنه في مستقبل الزمان وكل خبر يحصل بعد لصر من الغير أو يحدث يقع فيه في مستقبل الزمان فإما خبر من نفس الله ثم لا يحد منه ، أو خبر من الله عن الله ولا يحد

خيم بعد من أنه يجب أن يعلم جملة أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد أو توعد لا محالة لكننا لا نستطيع أن نحدد أن مكافئ معينه سيثاب أو يعاقب لأن ذلك من شأن الله المطيع على الظاهر والظاهر في كل انسان

وبما كان امر اثابة المؤمنين والمحسنين متمم عليه عموم بين المسلمين ، بينما يحسم النقاش حول استحقاق الدم والعقاب فإن عناية هذه الموضوع كانت أكثر على أن يحسم من خلال التفسيرات التبادلية .

١ - الأفعال التي يستحق عليها الدم والعقاب .

٢ - الشروط التي لا بد منها لصحة الاستحقاق

٣ - صفات المكلفين بالنسبة للشرعية أو التكليف واستحقاقهم

٤ - طريقة سقوط عقوبته . أو سقوط الثواب .

٥ - بعض أحكام الآخرة

(١) من الأفعال التي يستحق المكلف عليها العقاب هي كل فعل قبيح أي كل صرر يعرى عن المنع مطلقاً كما أن ثواب يستحق على فعل الحسن

ويمكن أن ينظر إلى الفرائض من خلال ثلاثة أسس

أ - ومن حيث استحقاق الدم عليها هي عن نوعين رئيسيين . لكائنات والبصغائر وحريفة الكبيرة شرعاً ، ما يكون عقاب فعله أكثر من ثوابه ، كما تعرف بصغيرة بأنها ما يكون ثواب فعله أكثر من عقابه .

والكائنات نوعان . لكفر وما يسمى مرتكبها كافراً ، والعسق ويطلق على فاعله . وصف الفاسق .

ب - وإذا نظرنا إلى الفرائض من حيث الإكراه عليها أو عدمه نجد أنها تنقسم إلى قسمين

١ . ما يتغير حده بالاكراه ، وهو كل ما لا يتعدى ضرر الانسان ، بل غيره كإظهار كلمة الكفر أو فبه قبيح دون الاكراه ، أما إذا أكره المرء عليه فيجوز ان يقويه لا عن اعتقاد

٢ . وما لا يتغير حله بالاكراه وهو كل ما يتعدى ضرره الى الغير نحو قتل غير واحد كل ذلك ، مما كان قد سببه لا يتغير حله بالاكراه ، لأنه قبيح على الوجهين أي سوء كان اختيار الانسان أو اكراهه على القيام به .

ح . كما يمكن نظري القباح من وجه آخر هو مكان الامكانات منها أو عدمه ، فمن المباح ما لا يمكن لامكاناته لا بأن لا يعنه كالجحش ومنه ما لا يمكنه لامكاناته أنه يقع على وجه آخر ، كالسجود فإنه يمكن لامكاناته منه بأن يجعله لله لا للشيطان أو لالسان

وقد كان أسس خلاف بين المسلمين حول الكبيرة والصغيرة أن الخوارج انكروا أن يكون في المعاصي صغيرا وحكما أن كل قبيح فهو كبير وحالهم في ذلك عموم المسلمين

وختلف مغترة فيما بينهم ، فقال جعفر بن حرب ان الكبير هو القبيح الذي يقرب عمدا لالسان واضره أي أنه يميل الى وصف الحرية بحالة المعامل لا موضوع القبيح ^{١٥٠}

وذكر القاضي ذلك من وجهين أولهما أن يعتمد لا تأثير به في كون العمل كبير أو صغيرا لأن القبيح موضوع أو يعنى آخر أن للجريمة صفة موضوعية دا ما وقعت من أي انسان كانت كبيرة أو صغيرة وثانيهما أن الطريق الى تحديد الكائنات وتعيينها هو السلالة الشرعية ، وقد حدد الشارع أن لقتل والزنا والقذف وغيرها كائنات وهذا لا يتفق مع نقولنا بعموم

ولا خلاف بين أبي عبيد وني حاشم في وجود صغير وكبير بين القذائح لا أن الخلاف بينهما كان حول طريق الدلالة على ذلك فذهب أبو علي الى أن الشرع هو الذي يعرفنا شتم المعاصي على صغير وكبير ، ولو ترك الأمر للعقل لحكم بأن جميع

المعاصي كباثر لأن من المعلوم أن أقل القليل منها يستحق حرما من العقاب كما أن أقل القليل من الطاعات يستحق جزاء من الثواب ، وذهب أبو حاشم الى أن العقل يعمده يستطيع أن يميز بين الصغيرة والكبيرة فسرقة درهم ليست كسرقة عشرة دراهم .

ووقف القاضي الى جانب أبي علي في هذه المسألة ودينه من القرآن قوله تعالى « ما هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا حصاها » وقوله « ذلك صغير وكبير منظر » وقوله « الذين يحتسبون كباثر الاثم والفواحش لا الهم وقوله « ان لله لا يعص الله ما يشاء » ويعص ما دون ذلك لمن يشاء » ونكاثرت في حده الله تعالى في القرآن كالكفر والزنا والقتل والقذف وغيرها ليست شعبة نكاثرت جمعها من قد يكون هنالك من الكاثر ما لا نعرفه ، إلا أن هذا قد يتعارض مع مبدأ القائل بأنه لا عقوبة الا بص ، يظهر أن القاضي يميل الى هذا الرأي حتى لا تنوهم لبعض من كل ما عدا هذه الكاثر فهو صغير فيكون في ذلك اعراء على فعل القبيح

الا اننا قد تساءل لماذا عرفنا الله بالكاثر أو ببعضها على الأقل ، ولم يحدد لنا الصغائر وأعيانها ؟ ن تعريقنا الصغائر لا يجوز لأن المكلف اذا علم أن هذا العمل صغير والصغير لا يستحق بفعله العقاب لوقوعه مكرا في جب منه من الثواب فكان الله بهذا التعريف قد حصنا على القباح وأعران القسام ٢ .

ان يحمل ما يستحقه الانسان على أفعاله سواء كانت حسنة أو قبيحة لا يخرج عن الأحكام التالية :

١ . الدم والمدح : الذم هو القول المنفي « عن اتصاع حال الغير » والمدح على العكس من ذلك « القول المنفي » عن عظم حال الغير » وهذا على نوعين فمن الدم والمدح ما يشعه الثوب أو العقاب وذلك في المعاصي والطاعات ، ومنه ما لا يشعه ذلك فمن الدم الذي لا يشعه العقاب من الله أن يسيء امرؤ الى اخر ساءه ليس فيها تعدد حدود الله من المدح الذي لا يتبعه الثواب المدح المقابل لعملة مستحقة ،

٢ . الثوب والعقاب : الثواب هو كل نفع مستحق عن طريق التعظيم

والاجالال تميرا له على النقص والنقص والعصب وهو كل صرر مستحق على طريق الاستحقاق والكسب

٣ التعظيم والاستحقاق وهي كالمذبح والدم لا اهما يستعملان في القرب والفعل بينما يقتصر استعمال المذبح والدم على الأقرب .

٤ الموااة وسعادة الموااة من الولاية بمعنى النصرة أو إردده مع الغير وسعادة من العداوة بمعنى إردده بصرر .

وهكذا فان المكلف المؤمن يستحق مدح والثواب والتعظيم والاحلال والموااة بينما يستحق المكلف الكافر بدم والعقاب والاستحقاق والمعداة . ويستحق الفاسق مرتكب الكبيرة مثل ما يستحقه كافر ولكن على درجة أخف منه

ب العقل والسمع جميع يدلان عند لقاصي على استحقاق العقاب في حدب انهم بالنسبة للمعاصي وقاب العصب من لا يعرف استحقاق العقاب عليها لا بالسمع ومن أدبه الفعل على ذنب

١ - ان الله أوجب علينا فعل النوحات وحتات المنصحات وغيرها ذلك فلا من أن يكون هذا التعريف ولا يحتاج وجه ، وبسبب ذلك لا استحقاق للعقاب ، لأن انهم وحده لا يكفي في الحرر لأنه د لم يعرف صرر عظيم شعله لم يستعمل به وبلا حصر . في حدود في حياة الدم

٢ - ب الله حبو عند شهوة الفسح وسفور عن النفس فلا بد من أن يكون في مقابل ذلك ما يحرر عن لاقدم على منقحات ويرعنا في لانتاب بدواجات ولا كن . المكلف معرى بانفسح . والاعراء لا يروون بالدم وحده

أما لأدلة السمعية فاما يعتمد على أن الله وعد بعضين بالثواب وبوعده بعضه بالعقاب فهو م بحب ذلك لما حسن الله الوعد والوعيد هما

لا ب القرب يستحق العقوبة من الله لم يكن امر مسلمة به من المسلمين جميع فقد ذكر لقاصي أن بعض المنجدة تعلق شبه فأورد بعضها ورد عنها

١ - من هذه الشبه قول بعضهم : إذا كان غرض الله بالتكليف نفع المكلف فلا يجوز له أن يعاقبه إذا لم يرد لانتفاع بتكليف الله ، لأن ذلك يعود به ، مثله مثل لأخير الذي يفوت لأجرة على نفسه ، فهل يحبس من المستأجر أن يصرفه بالسوط ، أجاب لقاصي على هذه شبهة بأن استحقاق العقوبة ليس على تعويث نفع بل لأنه فعل القبيح وأحل بالوجب . ثم إنه لا يصح قياس الشاهد بها ، لأن سعاد لا يستحقوب العقاب بينهم بالمعنى المعروف من الله

٢ ومن هذه الشبه ما ذكره العصب من أن العقاب هو صرر بفعله الله بالعبد ، والاصرار بالعير لا يحبس إلا بوجره وهي تشبه العبط ، أو يقع معاقب أو المعاقب وكل ذلك مفقود بالنسبة لله . ورد القاصي على هؤلاء بأن كل هذه نوحوه التي بصورها لا أثر لها في استحقاق العقاب والاصرار بالعير ، وبأن الذي يحبس العقاب هو استحقاق المكلف له بإفداه على القنايح وإحلاله بالواجب ولا شيء غيره

٢) شروط الامسحقاق

سبق أن أشرد بل أن من لأفعال ما يستحق على فعله الدم والمذبح ، ومنها ما يستحق بالأصافه إلى ذلك الثواب والعقاب . فما هي شروط استحقاق كل منهما .

فصل لقاصي بين هاتين المرحنتين من حيث شروط استحقاقهما

١ فأما الشروط التي يستحق بها الانساب الدم فتقسم بانقسام نوعي الدم ، أي ما يتبعه العقاب وما يقتصر على الدم

وما يتبعه العقاب فإن لاستحقاقه شرطين ، أحدهما يتعلق بالفعل أو المعصية ، والآخر يتعلق بالفعل المعاصي ، فم يتعلق بالفعل يمكن أن يوجر بأن يكون فعل مبيحا ، أما ما يتعلق بالفعل فأمرر متعددة لا ترتب لمسئولية دونها وهذه الأمور هي أن يكون فاعل القبيح عالما بقبح ما يفعل ، أو متمكنا من فعله ، فالصبي والمجنون لا يستحقان الدم على فعل القبيح لانعدام عزمهما بالقبيح أو تمكنهما من عزمه ، بينما يستحق الخارجي الدم والعقاب على فعله المسمم وإن

عقيد أنه بعض حسا لأنه متمكن من العدم بأن فعله على العكس من ذلك . ثم يجب أن لا يكون الفاعل متجأ إلى الفعل أو مضطراً إليه . فالإلحاء والاضطرار يذهبان المستولية

وما لا يتبعه بقوة من عدم ، فقد شترط لقاصي فيه ما اشترطه في الاول إلا أن درجة القبح هنا أخف من درجة القبح في الاول ومن غريب أن القاصي يشترط في هذا نوع وجود قصد فعل قبيح . فهو يعني أنه لا يشترط القصد في النوع الأول .

٢ - وأما ما يستحق الفاعل لأخيه المدح فيقسم أيضا حسب نوعي الخصات .

فما يتبعه استحقاق الثواب من الله به شرطان شرط يرجع إلى الفعل نفسه وهو كونه واحداً ، بمعنى أن تكون به صفة رائدة على حسه وأن يكون شافاً ، وعلم لقاصي ذلك « بأنه لم . لم يحسن الإتيان إلا للعوض فكذلك . فانه لا يحسن ثواب إلا للمشفقة »

أما ما يرجع إلى صاحبه فيقسم ما يرجع إلى الفاعل في حالة استحقاق الدم والعقاب . أي أن يكون عما أو متمكن من العلم بوجود صفة لو حب في الفعل وغير مباحاً أو مضطراً

وكذلك الأمر فيما يتعلق باستحقاق المدح فقط دون الله م

ويخص من ذلك إلى سبعة هي أن يؤثر الرئيسي في استحقاق عدم والعقاب هو فعل القبيح وكل ما عداه من العدم بصفه أو التمكّن من ذلك فهو شرط ، كذلك فالتأثير الأساسي في استحقاق المدح والثواب هو فعل الواجب واجتناب القبيح . وكل ما دون ذلك فإنه شرط .

ولا بد من الإشارة إلى أن تأنيلاً تقاسم الكعبي من معتزلة واهن الأشاعرة وغيرهم من تدبر حاله أن فعل الانسب لا يستحق على الله شيئاً من الثواب . وقد عاب

رأيه بأن الله كلّفنا هذه الأفعال الشاقة لما به علينا من النعم عظيمة التي هي الإحياء والإقذار على الفعل وحلق شهوة ولشبهة إلى غير ذلك ومثل قوته في شاهد بأنه إذا أخذ أحداً شخصاً من قارعة الطريق فرباه وأحسن بيه وسحره بالقيام بعمل ، فإن هذا يجوز له دون أن يلتزم مقابل ذلك بأحر ما . وأصناف الكمي إن الله إذا أثبت المكلف فإعنا بشبهه حوده وكرمه لا لأنه استحق ذلك

إن هذا لقول يتناهى وأصول لقاصي في التكليف لذلك فإنه هم ندره عنه ، وملخص ما أورده في هذا الموضوع

أ - إن الحكمة من وجود الأفعال الشاقة لا تنصور إلا مع وجود الثواب . فما دم الله قد جعل لأفعال شاقة عليه ، وكان بإمكانه أن لا يجعلها كذلك فلا بد أن يكون في ذلك ثواب

ب - أما أن الثواب يوصله الله إلى المصطفى لحوده فإنه متناقض لأن الخود هو التخصيص ، والتفصيل هو ما يجوز تفاعله أن يفعله وأن لا يفعله . والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله ، فكيف يقال إن الثواب يجب على الله من حيث الخود

ج - ثم إن الشاهد لا يقاس بالثواب في هذا الأمر . لا تقاس مشقة التي كتبت بها الله والتي تصل إلى حد التصحيه بالنفس ومشقة التي يكون من الأساس .

استحقاق الثواب والعقاب على عدم الفعل : من معظم المعتزلة على ما ذكره يعرفون بين وقت لقدرة « نعم » ووقت التمسك « الفعل » وبين هذين وقتين أو فترات كثيرة . وهكذا فيمكن للقدرة أن لا تفعل مع عدم وجود مؤنسج . وعلى هذا الأساس معتبر لا أساساً خاصاً مع أنه في مرحلة العزم^(١)

بناء على ذلك قال أبو هاشم والقاصي . « انعمهم الملاحمي وغيره^(٢) بأن المكلف يستحق الثواب والعقاب وسدح وانسدم على الفعل طاعة أو

(١) البرهان ص ٢٠٢ ، ١٢ ، ٣ ، البهائي ٧٠ ، الفصل ٤ ، ١٥٣
٢ ، الفصل ٣٨

معصية - وعلى أن لا يفعل فاشتباه والعقاب إذا كانا يستحقان على الطاعة فإنهما يستحقان على عدم فعل القبيح ، كذلك فإن الدم والعقاب كما يستحقان على المعصية فانهما يستحقان على الإخلال بالتواجبات

وقد لقب أصحاب هذا الرأي من المعتزلة بالنسبية أي الذين يقولون يستحقان الدم على عدم فعل ، وفسر رأيهم هذا بأنه إعلان للاستحقاق على مجرد النية ، وهو جرم من الإشاعة والماتريدية كما حاشهم في قوسهم هذا أكثر المعتزلة وسهم أبو علي بخلافه

وتمتصين هذا الموضوع شبه إلى أن من رأي أبي علي أن القادر من سب لا يجوز أن يجزئ حده من الأجل والترك ، أي من فعل سواء كان قدماً أو لاحقاً سبب أو لاحقاً ورأى أبو هاشم والقاضي أنه يجوز أن يجزئ المكلف من الأجل والترك ، واستدلوا على ذلك كـ بي

١ - قياس الشاهد على العائب ، فقد ثبت أن الله قد يخلو من الفعل وصدقه ، وإذا قيل لأصحاب هذا الرأي من محور مثل هذا الاستدلال ، أحابو بالأخبار ، لأن صحة الفعل عندهم لا تتعلق إلا بكون الفاعل قادراً ، بعض النظر عن كونه قادر بالقدرة أو لذاته

٢ - إننا نلاحظ من أنفسنا أنه مع علمنا بتصرفات الناس أمامنا ، فإن قد نخلو من أن نريد منها أو نكره مع القدرة على اتخاذ أحد الموقفين ، ورواها لموانع منه

٣ - إن من حكم القادر على شيء أن يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل ، ولا كان مضطراً إلى الفعل ، ولم يصح القول بحرية الاختيار^(١)

ولحققة أن انعدام إرادة الشيء أو كونه ميتاً ، ووصف المرء بأنه لا يفعل نوع من التصرف والفعل يمكن أن يطلق عليه اسم الإعرص أو عدم الاهتمام ، وقولنا إننا نعترض عن أمره ، هو في حد ذاته تحد موقف من هذا الأمر ، ولا يوصف بعدم

(١) الموضوع ، محيط ٣ - ١٤٥ ، شرح الاسون ١٤٨

الفعل ، لأن مراقباً إما أن تكون تعبيراً عن كراهة للشيء ، أو إرادته ، أو عدم لاهتمام به

ومن هنا حذر القول على أصل أبي هاشم والقاضي بأن عدم الفعل كما فعل فيه أنه سبب للاستحقاق والعقاب جميعاً يحكمون باستحقاق المكلف للدم والعقاب لإخلاله بالتواجب ، ولا يخاف أحد في ذم من لم يرد الودعة التي أقرن عندها إذا علم من حاله أنه كان يمكنه أن يفعل ذلك ولم يفعل

أما محمل ما وجه إلى هذا القول من تنقادات يمكن تلخيصها فيما يلي -

١ - لا يختلف هذا الرأي عن قول جهم الجبيري ، الذي جوز معصية المكلف على ما لا يتعلق به أصلاً وهو الفعل ، ويمكن الإجابة على ذلك ببيان سبب استحقاق الدم وهو الإخلال بالتوجب وهو من ردة الإنسان ، وإذا فإن الحكم لا يتعلق عن لاستحقاق الدم أصلاً ، وهو بين قوبي الجبيري والقاضي ، فجهم يجيز معصية الإنسان على ما لا يتعلق به ولا لدواعيه وعلى ما لا يقدر عليه أو يطيقه أصلاً ، بينما قول القاضي يعتمد على أن لا يفعل المكلف فعلاً طالب منه ، وعدم الفعل هذا متعلق بإرادته واختياره

٢ - وقالوا إن هذا القول يجبر العقاب على «العدم» وذلك محال ، لأن الفعل في حال العدم لا يستحق دماً ولا عقاباً ولا ثواباً ولا مدحاً ، أو بمعنى آخر ، به ليس بأن يستحق المدح أو الذم من أن يستحق الذم

ويمكن الإجابة على هذا الانتقاد بأن القاضي لا يقصد من العدم ما نعرف عليه المعتزلة من أنه الشيء الذي لا يفتر إلا إلى الوجود ، وإنما يقصد به «الإخلال بالتوجب» وهو في حقيقته فعل

٣ - وقالوا لو استحق المرء الدم والعقاب على الإخلال بالتوجب «بوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح» ، وهذا مما لا يمانع القاضي فيه ، إلا أنهم يصيرون بأن ذلك يوجب في المكلف إذا جمع بين الأمرين أن يكون مستحق للثواب والعقاب في وقت واحد ، وهو محال على رأي المعتزلة ، لأن لإنسان إما

أن يكون مثباً أو معاقب في وقت واحد ، ويمكن الاجابة على هذا الانتقاد بأن هذا يمكن أن يبرم القاضي لو لم يكن من القائل بالاحاط والكثير (١) وما دام يقول هما فإن المكلف يكون دائماً على حالة الأعب مهما أي إما أنه مثاب أو معاقب

٣ . اصناف المكلفين السسة لما كلفوا به .

إن المكلف بشريعة ما ما أنه مؤمن بها ، أو كافر ، هذا إذا كانت الشريعة عقيدة حاصلة ، أما إذا كان موضوع التكليف يجمع بين بعلم والعمل كما هو الأمر في الإسلام ، فإننا نتصور موقفاً ثالثاً يسمى صاحبه بأنه في منزلة بين المنزلتين . بعض الدفر عن اختلاف الرأي في الأسماء ندي يسمى بها أو صفات التي لحقت به

وهكذا فإن أصناف المكلفين عند المعتزلة ثلاثة .

١ - مؤمن

٢ . كافر

٣ . فاسق

والمتعرف على حقيقة كل من هذه الأنفاظ لا ند من معرفة معنى لايمان والكفر والنسق ، فقد حنفت أقوال الإسلاميين في تحديد هذه الأنفاظ ، لذلك فإن بحثنا سيرخص بثلاث أفكار رئيسية : الايمان والمؤمن ، الكفر والكافر ، والفاسق والناسق

الايمان والمؤمن : نستطيع تنخيص مواقف طوائف المسلمين من الايمان على النحو التالي .

١ جمهور مشايخ الحنمية والناظرية على أن الايمان هو الاقرار والتصديق

٢ - وجمهور مشايخ الأشعرية على أن ينطق من القادر عليه شرط في لإيمان

خرج عن ماهيته التي هي التصديق ، وإليه ذهب لما تريدي

() يرد تفصيلهم بعد قليل

٣ - قول المعتزلة بأن الايمان هو الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالأعضاء (١) أي أن الايمان هو المعرفة والقبول والعمل ، حتى عرفه بعضهم بأنه اداء الطاعات واجتناب القناصع .

ويجب أن لا يذهب إلى تصورنا بأن عدم اشتراط مشايخ الأشاعرة والحنمية لأعمال الخوارج في حقيقة لايمان يعني أنهم لا يهتمون بها ، كل ما في الأمر أنهم يميزون بين الايمان والاسلام . ويجعلون عمل الأعضاء من الاسلام لا الإيمان ، بينما لم يميز المعتزلة بينهما على ما سري

٤ . قول الكرمية لايمان أنه مجرد لاقرار باللسان .

٥ . رأي جهم والنجارية في أن لايمان هو مجرد المعرفة بالقلب .

وقد هاجم القاضي الرأي الفائل بأن لايمان هو مجرد معرفة لأنه يجب فهم علم الله ومجده أو م يمجده أن يكون مؤمناً ، ونحن لا نتصور أن أصحاب هذه الرأي يعون المعرفة بمعناه المجرد حص . فعمل لايمان لا يفهم إلا مع التصديق والاعتقاد ولعنهم أرادوا ذلك غير أنهم أخطأوا التعبير .

ورد على قول الكرمية بأن لايمان هو الاقرار باللسان . بأن مدقق يقر بالله بلسانه وإن كان قلبه غير مصطنع بالايمان به ، والحق أن هؤلاء يرد عليهم أن القول باللسان هو مجرد التعبير عن الايمان ، لأن الايمان في حوهره اعتقاد يتم في العقل والقلب ولا يصح اعتبار ظاهره حقيقة وجوهره .

أما أن حقيقة الايمان هي التصديق القلبي فحسب ، فإنه خطأ في اللفظ لأن تصديق العبر لا يكون إلا باللسان حين يكون لمرة قادراً على الكلام

وإذا أردنا أن نحدد موقف القاضي بين هذه الاتجاهات ، وسأ نجد في صفح المعتزلة ناشراط العناصر الثلاثة الاعتقاد والاقرار والفعل ، وإذا كان مشايخ الاعتزل اختلفوا في معنى الطاعة التي هي ملخص الإيمان فقصرها بعضهم كأنه

() نظم الفرائد ، شيخ رادة ٤٩

هاشم وأبي عبي عن الفرغفص . وجمعهم كأي الحديث شاملة لقرائص والنصوص
معا ، فإن لقاصي يزيد برأي الثاني . وعنى هذا من أحسن الاعتقاد فهو منافع ،
ومن أحسن بأشهادة والقول فهو كافر . ومن أحسن بالحمل فهو عاشق

في حقيقة الإيمان أقرب إلى رأي من يقول به التصديق بالقلب أو بصيف
إليه لاقرار باللسان كتعبير عما في القلب ، لا أن من رأي لقاصي واعتزلة عموما
أب الإيمان والمؤمن . والكفر والكافر وغيره هي مما يسمى عندهم بالأسماء الشرعية
التي يأخذ مدلول للفظ فيها معناه النهائي مما يدل عليه اسمع . وقد دأبنا
في رأيهم عن أب مفهوم لايمان لا يقتصر إلا للاعتقاد والقول والعمل

والأسماء عند لقاصي على ثلاثة أنواع

١ - الأسماء العلوية ، التي تعتمد على مجرد اللفظ ، وهي ظاهرة ، كسمية هذا
العصو يد . والآخر رحلا

٢ - الأسماء السفوية ، التي تكون كذلك بما يتعارف عليه الناس نحو تسمية العرب
هذا الخيو . المحصوص بالدانة مع أن الدانة في الأصل اسم لكن ما يبدى على وجه
الأرض

٣ - الأسماء الشرعية أي التي تكون كذلك بانشرع ، نحو الأسماء ، كقول
مؤمن وكافر وفاسق . ونحو الصلاة ، التي كانت في الأصل عبارة عن نداء . ثم
أصبحت تدعى عند المسلمين عن هذه الصلاة التي تؤدي عن نحو معروف وإدراك
فإن لايمان والمؤمن والكفر والكافر والفاسق وكلها أسماء أعطاهما الشرع
مدلولاً خاصاً ، فوجب العودة إليه وليس إلى مجرد اللفظ لتبين حقيقة

وكان عن مثل هذا رأي الجورج وطائفة من الفقهاء^(١) عبر أن ساقلائي
وإبرري^(٢) وكثير من معكري أهل سنة ردوا هذا القول فيما وقع العراقي منه موقفاً

(١) و (٢) يستعمل للبري ٣٢٨

(٢) مصدر الرري ٣

متوسطاً ، فلم يذكر بصرف «شرع في هذه الأسماء ، لكنه لم يجد سبيلاً إلى الدعوى
بأنها معصية عن المعنى العلوي كنية

وقد استدل القاصي عن رأيه بأن الإيمان هو المعرفة والقول ويعمل مجموعة من
الآيات والأحاديث^(١) ، وكذلك فعل من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق
والاقرار ، ووافق القاصي على قوله جمهور من أهل الحديث

الإيمان والاسلام . حذف مفكرو الاسلام في الإيمان والاسلام كل ما شئ
واحد أم أنهما أمران متباينان ويرجع البعض حدوث هذا الخلاف إلى أوائل نشأة
الدولة الإسلامية حين اختلف المسلمون حول المرتدين ، فقد رأى بعض فتاخم لأسم
معوا الركاة أي أنهم لم يعرفوا بين الايمان والاسلام ، بينما قال البعض الآخر
بلاكتفاء منهم بالاقرار بأشهادتين^(٢)

ويمكن أن يلخص الخلاف بين المسلمين عموماً على النحو التالي

ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن الايمان غير لاسلام . وقد مشايخ
الحنفية والماتريدية^(٣) هما شيء واحد ، وعنى هذا كان الماتريدي وسفي ، ووجد
اعتزلة بينهما أيضاً ، وهكذا فإن قولنا مؤمن أو مسلم يعني مفهوم واحداً

ستدل الأشاعرة على قولهم بالتميز بينهما بأن القرآن والحديث استعملتهما
متصلين^(٤) ، فدل ذلك على أن لاسلام هو الاعمال لا التصديق ، ورد الماتريدي
على الأشاعرة بأن قصد رسول في حديثه عن لايمان ولسلام بين ثمرات الإيمان
وعلاماته لا لفصل بينهما حقيقة ، فخاصه وأن القرآن استعمل اللفظين بمعنى
واحد^(٥)

(١) وفيما يخص بالحديث يمكن العودة إلى الاماني للقاضي ٦ ، ٧ ، ٢٥ ، ٢٤ ، ٥٤

(٢) التمهيد لمصطفى عبد الرزق ٢٨٤

(٣) وأهم ما يعتمدون عليه حديث الايمان والاسلام الذي رواه حمر . « فذكر في عن الايمان من أن
تؤمن بالله » وأما في عن الاسلام فـ «

(٤) « فأنشأ من كان فيها من المؤمنين فوجد فيها غير بيت من مسلمة » « فذكر لا يجوز عن مسلمكم
في الله من عليكم أن هذاكم بلايمان »

واستدل القاضي على رأي المعتزلة بمثل ما استدلل به الماتريدية من الآيات والأحاديث ، وأضاف أن الإيمان والاسلام أو المؤمن والمسلم أسماء صارت كذلك بالشرع ، فالمؤمن هو اسم لمن يستحق التعظيم والأجلان وكذلك المسلم ، فهذا لم يسم على أصل معناه اللعوي ، ولو أننا نظرنا إلى الاسمين من حيث اللغة لكانا محضين حقا . لأن الإيمان هو التصديق والاسلام هو الاستسلام والانقياد ، وإذا ورد في القرآن أو الحديث ما يدل ظاهره على الخلاف بينهما فاما ذلك لأن القرآن حينئذ يستعملهما بالمعنى اللعوي مجازا كما هو في قوله « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » .

الإيمان يريد وينقص المفروض أن يخص المعتزلة دين الأشاعرة والماتريدية بالقول بأن الإيمان يريد وينقص ، ما يراه المعتزلة من أن الإيمان عقيدة وعمل . ويريدون والنقصان متصور ومعرفة في الأعمال ، ومن هنا صرح قولهم بأن الإيمان يريد وينقص ، أما الآخرون فهم رأيتهم أن الإيمان هو مجرد التصديق أو التصديق مع لا فرق . وهذا لا يتصور فيه لا المعنى أو الالفاظ ، وإنما أن يوجد لايمان أو لا يوجد ، وقد أشار الخويني إلى هذا المعنى بقوله « إن من قال أن الإيمان تصديق لا محال بقوله يريد وينقص ، ومن قال أنه طاعة وقد مال الفلاس إلى أجاز الريادة والنقصان » (١)

يكن كتب العقائد تركت لنا أقوالا في زيادة الإيمان ونقصانه حتى عند الذين يرون أن الإيمان هو مجرد التصديق والقول . ويمكن تخصيص أقوال المسلمين حول هذا الموضوع بما يلي

١ القاضي والمعتزلة على القول بأن الإيمان يريد وينقص ، لأنه طاعة تتكون من الأفعال والأقوال والعقائد مجتمعة (٢)

٢ - وذهب مشايخ الحنفية والماتريدية ومعهم خويني إلى أن الإيمان لا يريد ولا ينقص . ويستندون به من تأويلات أهل السنة للماتريدي ومحرر الكلام لأبي معن النسفي

(١) الارشاد ٣٩٩ و نظر حوزة تهر في العقيدة والشرع ٧٧

(٢) مشبه القرآن ١١٤ - ١١٥

٣ - وذهب مشايخ الأشاعرة والشافعية إلى أن الإيمان يريد وينقص مستدين على رأيهم بقوله تعالى « وليرددوا إيماننا » .

ولا شك أن المعتزلة كانوا مسجمين في قوههم هذه مع نظريتهم بأن العمل من الإيمان أكثر من استجماع الآخرين مع ما يتصورونه من اقتضار الإيمان على التصديق

وأخيرا فرب من العبي عن البيان أن تذكر بأن الإيمان الذي يستحق الإنسان من أجله وصف المؤمن فعل للإنسان يؤديه تكامل حركته واحضاره . وليس هو فعل الله في عبده يكون بعد محلا له ، كما أنه لا يسب إلى الله فعلا وإلى العبد كسا وهذا القول فرع على رأي القاضي والمعتزلة في أفعال الإنسان بصورة عامة

الكفر والكافر : إن الكفر أيضا من الأسماء الشرعية التي نخرج بالشرع عن مدلولها اللعوي ، فما هو معناه اللعوي والاصطلاحي الكفر لغة « ستر والتغطية » ومنه سمي الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس عما ، كما سمي لزراع كافرا لستره البقرة في الارض

والكفر اصطلاحيا « ستم لمن يستحق العقاب العظيم على معصيته موضوع التكليف » ، ويختص بأحكام مخصوصة نحو الخروج عن لايمان ومع من الراجح من المسلمين والذين في مقارهم وإدراجهم إلى غير ذلك

ويمكن أن نلاحظ شبهة تالسم الشرعي بأصله اللعوي ، إذا علمت أن الكافر حالة كثره وعصيانه كأنه جحد نعم الله عليه ونكره ودأوم على سترها

وقد اتفق المسلمون على تكفير من يخرج على الاسلام . ولكنهم اختلفوا في طريقة ذلك ، وعرض القاضي لاختلافات الناس في الكفر على النحو التالي

١ قال بعضهم إن الكفر لا يقع إلا في الاعتقادات وغيرها من أفعال القلوب . وهي طريقته من يرى أن الإيمان هو المعرفة بنقل

٢ - وقال آخرون بل يقع الكفر بأفعال الخروج خاصة . وهو قول أصحابه

المعروف . لاحظ وأصحابه ، لأنهم جعلوا المعرفة الانسانية صورية لا اختيارية بمعنى أن الله يخلقها فيهم بالضرورة ، لذلك لم يحرر ولا نعى التكليف بها ولم يتركوا للانسان بما يخصص لإرادته الحرة واختياره إلا لإرادة من أفعال القلوب

٣ - أما الكرامية فقد فسروا الكفر على الأقوال لأن الإيمان عندهم قول باللسان فقط .

٤ والخوارج فرق فيهم من يجعل المعاصي كلها كفرا . وفيهم من يستثنى الصغائر . وفيهم من يستثنى معاصي المحابين . وأخيراً فإن فيهم من يجعل المعاصي كلها كفر نعمة على الإطلاق وهو لا يهمه إلا خاصة

٥ - أما رأي القاصي موافقا فيه عموم المعتزة فهو أن الكفر يقع بمحاكمة عنصر من عناصر الإيمان أو القول أو الاعتقاد أو الفعل لا فرق بين أن يكون منصوبا عليه أو مستظما أو متأولا . وهذا أوسع مفهوم لمعنى بكفر

والكفر عند المعتزلة لا يخرج عن الأمور الدالية^١ . سهل والله كالأعتقاد يقدم العالم وبني الله (الدهرية) وإضافة صعب العلم إلى عدم أو طمع أو غير ذلك (أصحاب سجوم ونصائفة) وإثبات الله غير عالم ولا قادر ولا حي . وإثبات ماهية الله لا تعقل . أو نعي بعض ما هو عليه من الصفات الدنية ب - الخروج عن التوحيد كشثوية (نجوس) والمثلثة (لصاري) وعبدة الأوثان ج - نسبة الظلم والتجويز إلى الله د - إنكار النبوة أو تكذيب الرسل

وقد حاول القاصي تطبيق هذه المبادئ على بعض الطوائف الإسلامية ، ويظهر أن في كلامه قدرا كبيرا من المعالجة التي اتساق فيها كما اتساق بينها غيره نتيجة لمحنة الصراع والفتنة المذهبي ، وساء على هذا فقد حكم القاصي بكفر المشبهه ، ولم يقصد بالمشبهه مجرد من يسب التشبيه لعصا ، وعدة إلى الله وإعنا على ٣٣

أولئك الذين يحقون تشبيه الله بالخلق ، وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه لا يعد من يقول برؤية الله بلا كيف مشبهها ، وبالتالي كفر ، فإذ يقول برؤية الله على كيفية وجسمية معينة هو المشبه بلدي يستحق وصف الكافر .

كما حكم بكفر المحبرة الذين يخرجون العبد عن نفسه أصلا كجهنم بن صفوان ومن سلك مسلكه ، وبني حكمه هذا على نحو طريف فقال إنهم يشبههم بفعل عنهم بدون على أنفسهم طريق ثبات الله كصانع ، لأن إثباته كحدث مبني على شاهد فهم جاهلون بالله من هذا الباب ، وكان يمكن له أن يحكم بهذا الحكم على أساس أنهم يشعرون الله ظاهرا لما جعلوا منه فاعلا لأعمال عباده ثم نحاسهم عليها بعد ذلك

وكفر القاصي من الفلاسفة من يقول أن دته موحدة لأفعاله . فمع تحقيق خلق له ، ومن يقول إن العالم قدم كان موجود ثم يرب ويصير موجودا لا يزال وأنه لا يجوز عليه هلاك والفساد

كما حكم بكفر المعطلة الذين يجعلون من صفات الله مجرد سلوب . لأنهم يثبتون عن الله كونه علما وقادر ، إلى غير ذلك وفي هذه القوب دلالة واضحة على أنه لا يصح لنا أن نحكم على معتزلة جميعا أنهم من القائلين بالتعطيل

أما الخوارج فإن القاصي لا يكفرهم وإعنا بصلاتهم ونفسهم خروجهم على لادم حين عي من أفي طاب^١ كما أنه لا يكفر المرتدة لأهم بإعفوهم بعزله في جميع قواعد الإسلام من العبد والتوحيد وسوات ولا يذهب مذهب بعض كون خطبه دليلا ، ولا يصحون الله بالقبض

الفسق والفاسق : من هو لفاسق ؟ الفاسق هو مرتكب بكبره ، وقد أصبح بالشرع اسما من يستحق الدم والاستهداف والعقوبة ، والفاسق هو كل دبت يستحق به العقاب

(١) انظر المحيط ٤ ٨٤ ، ٨٥ ، ٩٢ ، لبي ١٧ ١٦٨ ، الفائق للفلاسفة ١٧٩ ، ١٨٢ .
البحث من أدبه التكبير والتعريف لبي ٢ و ٣

وقد أثر تحريم مكاتب مرتكب الكفرة وحكمه حالاً شديداً بين المسلمين وجمعه معظم مؤرخي الشرق مما مباشر لظهور مذهب الاعتزال فقد قالت خوارج إن صاحب الكبيرة كافر . وذهب المرحضة إلى أنه مؤمن ، وقرر الحسن البصري أنه مباح ، أما واصل فقد أعس أن مرتكب الكفرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولا مارقاً بل هو فسق أو في مرتلة بين المرتلين الأعداء والكفر ، ومن هذا أطلق على هذا الأصل عند المعتزلة اسم المرتلة بين مرتبتين . أو لأسماء والأحكام . وقد ناقش واصل الحسن البصري في رأيه ولم يفتح أحدهما من الآخر وانضم بعض أفراد حنبله لحسن البصري بوصف وعي رأسهم عمرو بن عبيد . وسبب هذا اعتزال أصحاب واصل حقيقة لحسن البصري فلقبوا بالمعتزلة

اعتزل البصري هذه المسألة من المسائل شرعة التي لا مجال للعقل في تحديدها ، لأنها تعتمد على كلام في مقادير الثواب والعقاب . ومثل ذلك لا يعلم عقلاً فالذي يعميه العقل كقول الثواب أكثر من العقاب فبفتح لعقاب مكفر في جسده . أو أقل منه فيكون محطاً في حبس ذلك عقاب . أما عقاب كل معصية ونواب كل طاعة فلا يعلم إلا شرعاً^(١)

يعود الآن إلى تفصيل رأي القاصي في تعيين من هو الفاسق وقد ائتمن في ذلك طريقة هي أن ينتهي عنه كونه كافراً أو مارقاً أو مؤمناً ، فلا يبقى إلا أن يكون فاسقاً

أما أن صاحب الكبيرة ليس كافر فقد حالف القاصي ومعه به خوارج

(١) قد بيننا بين ما بين في العهد الساماني في شيء من ثبوت يوجب أن كل واحد منهما بشبه وفي اصطلاح العلماء أنه خبر لكثير من السامانيين لا بد وحكم بين حكمين نظر طيقات معتزلة للقاصي فقد سبب هذا الاصطلاح بوجوه وفاد به أعيد على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن حنبل

(٢) من الكتب التي عهد القاصي بناء على أحد سمعي المروى من الثقات (لا ي ٢٢٦) ، وأما المروى عن النعمان (بنسبه ٦٨) والزمي وربي الحفصات (السامانية ١٩٠) وعقوب والديني والشمس (لا ي ٢٦)

فرفض وضعه الكفر سواء كان المعلن الحقيقي هذا اللفظ أو بمعنى كهر السعة . ولعلنا نستطيع أن نعلم منه الخواارج نوعين عقلية وسمعية

أما شههم العقيدة فتعتمد على رأيهم في أن الكافر سمي كذلك لتركه للوحيات وإفادته على الفساح ، وهذا هو حاد الفاسق ، غير أن الكافر عند القاصي من الأسماء الشرعية التي يرجع تحديدها إلى السمع ، وقد أصبح الكافر في السمع اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ويحري عليه أحكام مخصوصة وليس الفاسق كذلك

وأما شههم السعة فقد احتجوا فيها بآيات قرآنية منها قوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون « وقوله في آية أخرى « فأولئك هم الفاسقون » فقالوا فقد وجد بين الكفر والفسق ورد لقاصي على استشهادهم بالآية من وجهين . أولهما أن الآية وردت في اليهود ولا شئت في كفركهم ، وثانيهما أن المراد بالآية الأولى أن من لم يحكم بما أنزل الله مسحلاً لعمده فهو كافر

والحق أن قول خوارج الأصناف في محالته لبعض ما ورد من قرآن فيه محض لإجماع صحابة والمسلمين وقد حارب علي رضي الله عنه أهل البغي ولم يسمهم كفراً ولم يلقأ بقتلهم ، ولا سألوه أنهم كفرة؟ قال من الكفر فروا فقالوا أفسلمين هم؟ قال لو كانوا كذلك كانوا إخواناً ، لا أمس بعوا عبداً ، فسماهم بعده . ثم أنه لم يعرف عن الصحابة أنهم أجروا عن مرتكب الكبيرة حكم الكافر في الميراث أو الزوج أو الدور في مفاسد المسلمين إلى غير ذلك .

أما أن مرتكب الكبيرة ليس كافراً كثيراً محصراً ، فلأن كفر السعة يكون في نقص شكر نعم الله ولا عتارف بها ، ولا وجه لهذا القول هنا

وأما أن مرتكب الكبيرة ليس مارقاً ، فإن القاصي والمعتزلة يخالفون فيه الحسن البصري ومن سابعه من الكفرة ، وقد روى القاصي في طهاته مناقشة حوت بين حسن البصري وبين عمرو بن عبيد ، فقد قال هذا للحسن أفتقون أن كل فسق مباح فتل نعم ، قد فيجب أن يكون كل فسق كافراً ، وكان ذلك رداً على

احتجاج المجلس بالآية الكريمة : إن منافقين هم المنافقون .

إن نقاضي يدعي لاجتماع على أن صاحب الكبيرة فاسق ، ويقول إن الخلاف يقتصر على كونه مؤمناً أو كافراً ، ولا محال لتسميته بالمنافق لأن المنافق هو ندي يظهر خلاف ما يطن وليس هذا صاحب الكبيرة

وأجراً من مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ، وخالف المعتزلة بقولهم هذا قول المرجئة من أهل السنة والمعتزلة أنفسهم^(١) وكان بعضهم على قولهم فقال لا يصح مع الإيمان معصية وليس معظم مفكري الإسلام من أهل السنة على عدم اعتبار ارتكاب الكبيرة مرد لبرع وصف الإيمان عن مسلم . وقد بطلت على أنفسهم بأن الإيمان هو التصديق والافتقار دون عمل . وهكذا قدوة هو مؤمن بإيمانه فسق بكبيرته . لا أنه لا يطبق على أصل المعتزلة الذين يعتبرون العمل ركناً من أركان الإيمان

يرى نقاضي أن لا يستطيع أحد الفصل في أي فرع من أفعال الناس بين تصديق لشيء والعمل . فصلة كعمل هي تعبير عن الإيمان تماماً كالافتقار بالنسبة ، ولكن ليس معنى ذلك أن من ترك الصلاة مرة عند فسق . لأن الصلاة جزء من الإيمان ومن تركها فإنه يترك جزءاً منه لأن الإيمان أفعال كثيرة وظاعف متعددة ولا ينحصر على فعل واحد

ونما أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً فهو يستحق العقاب والمناسق . وعلى هذا أصبحت أوصاف الناس عند المعتزلة ونقاضي مؤمن وفاسق وكافر . بينما هي عند أهل السنة مؤمن صالح ، ومؤمن عاص وفاسق . وكافر

استحقاق الفاسق للعقوبة من المعتزلة إذا ما ارتكب الكبيرة مصراً على كبره دون توبة فإن مصيره إلى سار ، وقد توعد الله بذلك وهو صادق في وعده

(١) وقد روى القاضي أن الخليلي وهو من المعتزلة كان من القائلين بالإرجاء . وكذلك محمد بن شبيب وموسى بن همام وأصم

(٢) الجمع للأشعري ٧٦ ، التمهيد للفلاي ٣٤٩

كما أنه صادق في وعده ، بذلك فإنه يستحق للعقوبة . وقالوا : إن الله لا يهدي القوم المضلين . كونه مرتكب الكبيرة لأن مصادر يقع مكفرة في حسب الطوائف والأصناف عن الكثرة ، فالمكلف لا يستحق عليها عقوبة

وقد حاول المعتزلة في أنهم ذكروه وتصغيره كل من لأشاعة وتأثيره^١ ولم يخلص رأي هؤلاء ، أن من مات من المؤمنين مصر على معصية فلا عطف عليه بعقاب بل أمره موقوف إلى الله تعالى . فإن عاقبه بذلك بعدله وإن تدور عنه فذلك معصية ورحمته ، فلا يستكر ذلك عقلاً وشرعاً

ومن استعرض ما سبق منصوص عن أن تيممة شدة أقرب إلى رأي المعتزلة . فقد تحدث عن آيات الوعيد ، وبين أن الإيمان يوقع العقوبة وحسب على وجه العموم ولا إطلاق ، ولكن من غير أن يعين شخص من الأشخاص بمحض النوعية ويستحق النار . فإن تيممة يقر القائلون وهو التعيين والتخصيص . أما لسنة للصغيرة فقد سوى لأشاعره وتأثيره بينهما وبين الكبيرة في حوار مستحق العقوبة عليها . فمن هوبي معبر عن ذلك « لم يصح عند أحد أن كل ذنب كبير ، إلا لا تراعى أبعاد الذنوب حتى يضاف إلى انحصارها . فرب شيء يعد صغيرة بالاضافة إلى الأفعال ، وهو وحده في حق ذلك أكل كبره يصر بها الرقاب » ، وأوصاف آثاره يذمه . أنه يجوز العقاب على الصغيرة سواء جنت مرتكبها الكبيرة أم لم تكسبها . مدحوا بحب قوله تعالى « ويعلم ما دون ذلك من يشاء » وقوله « لا يعذر صغيره ولا كبيرة إلا أحصاه »

وقد بحث النقاضي هذا الموضوع على ثلاث مراحل . فبأن أولاً الأدلة على استحقات الناسق للعقوبة ، ثم مدح منه إلى القول بأن الله جعل في الناسق ما يستحق ، وأخير أعرض رأي المعتزلة في حجية الناسق في الشر

ستد النقاضي على استحقات الناسق للعقوبة بعدد كبير من الآداب

١ . سم المبادئ السبعة ١٥ ، المحادي ٢٥٩ ، لا شاة للحوبي ٩٢ . معراج السالكين ٣٨ .

١ - الإنسان في الآخرة لا يحل من حايين ، ما أنه محلد في سار أو أنه محلد في حنة ، ولا صيحة في رأيه بل بقوله معظم الإسلاميين من غير المعتزلة من أن الناس يعدلون في النار على ذنوبهم ثم يخرجون منها إلى حنة لأنه من لقائين بالأحداث والكثير للذين سخرص فما فهم بعد ، فملكف بحاسب ، فما أن تعب سيئته حسنة فحفظها فبكون من أهل النار ، أو أن تلعب حسنة سيئانه فتكفرها فيحل حنة ، ولا حال بين حنتين

أما الآيات والأحداث الواردة في هذا المعنى والتي بدت طهرها على أن كل مكلف لا بد أن يمر على النار ، أو أن بعض المكلفين بدخول النار ثم يخرجون منها ، فإليه حاصلة للتأويل والتفسير ، وكثيراً ما ذكر في التأويل شيء كبير من التعسف ، كما هو الحال في صاحب كل فكرة يلتمس جميع لأسباب تأييدها فيخرجه منطق هوى أحيداً عن لصواب

٢ - العقاب مرتبط بدم لأهلها يشان في الاستحقاق معاً ، ويرولان معاً ، ود كان الدم يستحق على طريق الدوم هكذا يجب أن يكون حال العباد ، وعدة ذلك أن سبب استحقاقهما واحد هو لا قدر على المعاصي والأحلال بالمواجبات ، وكما أن المسقط للدم هو التوبة وطلب العفو أو تقديم نفع كبير يجب على بدم ، كذلك فإن العقوبة لا تسقط إلا بالتوبة أو طاعة أعظم من المعصية

ومن نطس في عرض هذا المصوح الذي فصله القاضي تفصيلاً واسعاً في كتبه المختلفة ، لأن أكثر ما ورد حوله من أقوال من معتزلة أو حنابلة من نوع لتحكم الذي لا مبرر له بالعقوبة ودوامها ونقاطها من الأمور التي تخص بها لأهمية ، وكل ما يجب أن يحسنه ككلمين أن إنما يعاقب أو

من حديث الزينة فونه « خرج من النار يوم بعد ما تشبه وصاروا جميعاً وصاحب » تأويل القاضي حديثه ، أمراء به خرج من عمل أهل النار يوم « وقد صرح تأويل القسم الأول من الحديث على هذا النحو فلا شك أنه من يصعب عليه أن يرى ثم لا يرى له وهو وسبب حانه هذه الأقوال وقد عر حرواً من النار

ثابت على أعماننا ، فردا فعل ما شيء من ذلك فإنه بعد من الله ، إن من حق المكلفين على الله أن يثيب ثوبهم ويعاقب معصيتهم ، غير أن العقوبة حق لله له أن يتصرف فيها كما شاء ، ومن هنا حار أن يقطعها أو يجمعها دة ، ولا محال لإعرائك دلفصح في هذه الحالة ، لأننا لا نعلم قطعاً ما سيفعل بنا أحيراً

طريقة إزالة الثواب والعقوبة : إذا أودم الإنسان على ما يوجب له ثوباً أو يرتب عليه عقاباً فهل يكون ذلك لاصقاً به أبداً ، إن هذه الموصوع كما يعتقد عن العدل الإلهي فإنه يتبعط بطريقة التكسيف وقدره الإنسان على فعله ، وما دهم الإنسان هو الذي رتب على نفسه ونفعه آخر هذه النتيجة ، فإنه يستطيع أن يغيرها بنفعه ما دهم قادراً عليه

نكن هناك فرقاً بين الثواب والعقاب في المؤثرات التي تؤدي إلى سقوط كل منهما ، هنا هي الطريقة لزوال كل من ثواب والعقاب .

إن تسقوط الثواب حريقين هما : ندم المكلف على ما أتى به من الطاعات ، أو فعل معصية أعظم من الطاعة ومثل الطريق الأول مثل مس أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان فإن هذا الدم يسقط ما كان يستحقه من ندم . أما الطريق الثاني فهو غيره من أحسن إلى غيره فدماً من الإحسان ثم أساء إليه بإساءة أعظم من إحسانه بكثير ، فهو لا يستحق جيداً مدحاً ولا شكراً لما قدمه .

ويستحق العقاب طريقين مشابهي هما : ندم والتوبة عن المعصية . أو فعل طاعة أعظم منها وتبصر الدم في علاقة أحسن مع الآخرين الاعتذار ، وإد أساء أحسن إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً وقبل الآخر هذا العذر فإنه يسقط ما كان يستحقه من الدم ، أما سقوط المعصية بالطاعة فحاله كحار من أساء إلى غيره ثم أعطاه من الأمور ما لا يسمح نفس بها ولا تساهل في بلده

نكن القاضي يقصر حدود إسقاط لطاعة عن المعاصي على لصعائير دواب الكبائر ، لأن الكبيرة عنده دول التوبة عنها توبة صحيحة لا تسقط بأي طاعة أخرى .

من يصح من الله إسقاط العقوبة . فمن أن سقى يد عث لتوبة والاحباط والتكفير لا بد من أن نلقي نظرة سريعة على مبدأ صحة سقوط العقوبة ، فإذا كان يحسن من الله العفو ويصفر عن ديوب العباد عند معظم المسلمين ذلك قيد أو شرط ، فإنه عند المعتزلة كان محلاً مناقشات كثيرة . فقد أنكر قسم منهم وهم البغداديون أصل إسقاط العقوبة إطلاقاً ، بينما قبل القسم الأكبر منهم وعلى رأسهم المعتزلة البصرة ومدرسة القاضي مالكياً ، على أن تكون التوبة صدقة الوحيد لصحة .

قرر القاضي معاراً عن اتجاه عموم المعتزلة به يحسن من الله العفو عن مستحق العقاب كافراً كان مفسقاً . يثبت على ذلك أن العقاب حق لله تعالى على العبد وفي إسقاطه يقع للعبد التيسير وليس فيه وجه من وجوه القبح ، فيجب أن يحسن (١) .

ونظر لبعده ديوب في المسألة من وجه آخر ، فقالوا « إنه لا يحسن من الله تعالى إسقاط عقاب من يجب عليه أن يعاقب المستحق بالعقوبة لا محالة » (٢) .

وقد ناقش القاضي رأيي معتزلة بغداد وأشار إلى شبههم بقصصها

أن البعدانية تقوم هذا قد أوجدها على الله أن يفعل بدعصاة ما يستحقونه لا حجة وم يجوز . وأ أن نعموا عليهم ، وبذلك يصح العقاب عندهم أعي حالاً من ثواب ، إذ تذكر أن الثواب لا يجب على الله برأيهم إلا تفصيلاً وكرماً منه وما كان هذا حاله فإنه يصح به أن يجعله أولاً يعمه ، وهذا يزيل لتكافؤ والمساواة بين محب أن تقوم بين كل من الثواب والعقاب

ثم إن عقاب ليس واجباً على الله بقدر ما هو حق من حقوقه الخاصة ، ولصاحب الحق أن يسقط حقه تجاه الآخر ، ولا يسره في هذا الحق مارع ، كما يسقط صاحب من دمه مع كل تواضع كأجل لاستحقاق وغيره .

(١) الفائق للملاحي ١٤٥

(٢) لا يشاء الجوزي ٣٩٢

أكد القاضي على أن العقاب حق خاص لله حتى لا يقع تحت نقد البعدانية التي ينقاسو فوطم في عدم العقوبة على أن الدم حق للمساء إليه ومع ذلك فإنه ليس به سقطه ، لكن الدم ليس حقاً للمساء إليه فقط بل هو حق لجميع العقلاء لأنهم متى يفسدوا اسمهم يدمون على الإساءة لم يقدموا عليها ، ولا ترى في رد القاضي هذا كبير فائدة دوفقه بقدر ما هو تمثيل بين الدم والعقاب سبق أن عرفناه ، ويكفي لرد قول البعدانية أن يقرر أن العقاب حق لله ، وأنه لما كان كذلك فإن له أن يسقطه

والواقع أن قول البعدانية له مبررات على أصوبهم . لأن العقاب عند المعتزلة يطلع من جهة الله للمكلفين يكونون بوسطته أقرب إلى أداء حقوق لتكسيف ، كما كان للصف واجب القتل عندهم ، فقد وجب عقاب على الله .

والقاضي يسلم للبعدانية بقولهم إن نعلمنا استحقاق العقاب لظف حب أن يفعل ، لكنه يرد عليهم في وجوه من حجبين . أولاًهما . أن نطف لحب في هذه الحالة إذ كان ممكناً ، أما أن القسق يجوز أن سده وبسبب وقد صرح لله قبول التوبة فرب اللطف يحسن فيه هذا بشرط ، وثانيتهما . أنه بلمت نظر البعدانية إلى نصيب من اللطف وهل ينبغي هذا المقصد إذا قيل يجوز إسقاط العقوبة أن عنه انطفأ أن يشت له أثر على المكيف في دعائه إلى حسن وصفه عن القبح ، والعقاب في نفسه لا أثر له في هذا وإنما العزم باستحقاق العقاب هو المؤثر في دو عبي المكيف وصورته ، وهذا لا يتناقض مع القول بأنه يحسن من الله إسقاط عقوبة عن العصاة ونحن نعتقد أن البعدانية لم يقصدوا أن منع سقوط العقوبة إطلاقاً لأن ذلك لا يقرب به مسم ، ولأنه مخالف لأبسط مبادئ العقول ، وإنما اردو بقولهم هذا نصي تعنى سقطا العقوبة توبة البعد وتركوا شأن ، لله إن شاء عقاب وإن شاء عذ بكرمه ، كما قالوا إن الثواب من حق الله وجوده وليس واجباً عليه .

وقد كان مطلقاً وقد جعل القاضي العقوبة من حقوق لله أن يقرر أن له حق فيها كاملاً ، فلا بشرط ووجع التوبة من مكيف . إلا أنه لم يفعل ذلك ، وحارر شيوخه باشتراط توبه عاصي كأمر لارم لإسقاط الله للعقوبة

التوبة : إن التوبة شأن كبيراً عند علماء المسلمين ، غير أن شأنها عند المعتزلة أكبر لأنها الطريق الوحيد إلى إسقاط عقوبة المكلف ، ولذا كان لازماً عينا أن تعرض بوجودها وشرورها عندهم ، ومن حلال ما عرضه القاضي على وجه الخصوص .

في وجوب التوبة أو عدمه : لا يخلو حال المكلف من واحدة من ثلاث

١ أن تكون طاعته أكثر من معاصيه . وفي هذه الحالة فإن معصيته تكون صغيرة ، وصغيرة لا تحب التوبة عنها عقلاً ، وإن وجب سمعاً وقول القاضي . هذا موافق لرأي أبي هاشم ويهدف رأي أبي علي إلى وجوب التوبة على الصغيرة عقلاً وسمعاً ، ووجهته في ذلك أن الصغائر والكبائر توصف ، بفتح ووصف الفتح لا يلحق إحداهما للدرجته وإنما لمجرد وصفه وأحتج القاضي برأيه بأن التوبة إنما يجب لدفع الضرر عن نفس ، ولا ضرر في صغيرة إذا لا عقوبة عليها ، ومن لو صح أن حجة هذه لا تصح ، لا عد من يقول بفتح العقوبة على الصغيرة ، وعلى كل فرد النتيجة واحدة ، وهي وجوب التوبة عن الصغائر ، ولا سيما إن كان الطريق إليها السمع والعقل

٢ أن تكون معاصيه أكثر من طاعته ، ومن كان كذلك فهو صاحب كبيرة تلزمه التوبة حتى يستغفر عنه ما يسحقه من العقوبة

٣ أن تكون طاعته ومعاصيه متساوية ، وهذا ما لا يحيره القاضي وروى بجره أو غير

شكل التوبة وشروطها : إن صورة التوبة أن يندم العاصي عن التمسك على أن ألا يعود إلى إيمانه في الفصح . كانت التوبة عن قبيح ، أما إن كانت توبه عن الإحلال بالواجب ، فإن صورته أن يندم عن هذا الإحلال ويعزم على أن لا يعود إلى مثله .

وإذا دماضي بشرط لصحة التوبة وجوب ندم على ما فات ، والعزم على عدم التكرار في المستقبل ، فإن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن له توبة ، ولا بد

من قنوت يعزم ، لندم فلا يصح أن يندم مرة اليوم ويعزم عسى . وحينئذ أصدره . وجود عزم ، إن التوبة في حتميتها ، هي إعلان بذل الوسع في تلاي ما سبق ، وهذا لا يكون إلا بالندم

ونخالف القاضي عدد من تلامذته على رأسهم أبو الحسين النصري ومن تبعه ، فلم يشترطوا اجتماع العزم مع الندم ، وقدروا ، قد يندم الإنسان عن ماضي ويكون داهلاً عن المعصية في المستقبل ، فمثل هذا لا يصح أن يعد غير ، إذ لو سلم في تلاي ما حصل منه (١) .

والواقع أن هذه الشرط يمكن أن تكون مغيرة إذا كان السبب بين الله والعبد ، لا أن يندم قد يكون موصوفه لله وتعالى به حريق المباد ، كاعتصاف مال الغير أو قتله ، إن التوبة في هذه الحالة لا تصح إلا إذا أشركها المساء عليه ، وإذا أساء الإنسان إلى شخص عنده فيجب أن يعذر إليه ويستسمحه عسا ، وإذا اعتصاف من سب فيجب أن يرد إليه المال ، وإذا قتل نفساً من عباده أن يسلم نفسه لدوي الدم ، وهكذا

حكم التوبة في إسقاط العقوبة : إذا وقعت من المكلف توبة صحيحة عن فعل شيء ، تركه فهل تسقط العقوبة حكماً

ذهب العدد ذنب إلى أن التوبة نفسها لا تأثير لها في إسقاط العقوبة ، وإن استغفر الله يعفوه فإنه يفعل ذلك تفصيلاً لأنه تعالى لا يفعل إلا الأصلح

وقال بصريون ومنهم ناصبي إن التوبة تسقط العقوبة كما يسقط الاعتذار بالندم . وبصريون يوجبون على الله فقول توبة ما دامت صحيحة لأنه هو الذي وضع هذه القوانين أمام العبد ، وهو نوع من التحكم لا يرى الإنسان قادراً على إصدار أمر نهائي فيه

يكن التوبة المستغفرة يجب أن تشمل الكبائر جميعاً ، فلا يصح عند القاضي وأبي

(١) الفائق للملاحي ١٤٨ ب

تنفع شفاعته إلا من دن له الرحمن» ٣٣ سبأ « ولا يشفعون إلا لمن رضى »
/ لآلئها ٢٨ . « قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض » / المدثر
/ ٤٤ .

وورد في القرآن ما يدل على أن الشفاعة وحدها لا تنفع إلا لمن رضى ، واتفق
يوماً لا تجري نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة » وما يدل على أن الشفاعة
لا تكون للظالمين « ما للظالمين من حميم ولا شميم بطاع » / قدر ٤٨ /

فالقرآن لم يعين شفعياً معيناً للناس ، ولم يحدد موضوع الشفاعة وانعائها .
وليس فيه ما يشير صراحة إلى الشفاعة بالظالمين ومرتكبي الكبائر ، وإن كان فيه ما
يدل صراحة على أن الظالمين ليس لهم شفاعة ، وأن الشفاعة عموماً لا تكون ، إلا
بإذن الله ورضاه وعهده .

أما عن الحديث فقد وردت أحاديث متعددة في معنى الشفاعة أوضحها فيها
كما يشير صراحة إلى أن شفاعته تكون لأهل الكبائر قول الرسول عليه الصلاة
والسلام « شفعتي لأهل الكبائر من أمتي »^(١)

وقد استدل به من قال بصفحة شفاعته لرسول لأهل الكبائر وقبولها قد
تكون قبل الحساب فيحطون الحنة بلا حساب ، أو أنها تكون بعد دخولهم الد
فيحرحون منها

وصحح النووي رأي المعتزلة في الشفاعة ، فاعترف شوقها للنبي في أمته ، إلا أنه
أنكر أن تكون للمسيق من أهل بصلاته ودينه على ذلك من السمعيات من
لقرآن وأحاديث للرسول ، وتأويل حديث شفاعته لأهل الكبائر

أما الآيات فمنها قوله تعالى « وما نظامين من حميم ولا شميم بطاع »
« أذنت نعم من في الد » « ولا يشفعون إلا من رضى هم » « وما للظالمين من
أنصار »^(٢)

(١) الرشد في باب كلام الرب تعالى يوم الصعود مع الأنبياء

(٢) نصر مشبه القرآن ٦

أما لأحاديث فهي التي سئل عنها سابقاً عن دوام عقوبة الناسق «
وفات إن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة » « وما أن يشفع بعقاب من لا
يستحق أو أنه لا يشفع بغيره » كرامته تعالى بعد ذلك لا تدرك محلة
على أن العقوبة تستحق على صريق الذوم ، وأنه لا أثر لشفاعته حي في حروح
الناسق من الدار . « شفاعته رسول الناسق في رأي القاضي بغيره من شفع من
قتل وقد عبر وترصد للآخر بقله واجار أبو هاشم شفاعته مع الاصرر على
الندب ومثل لها بحالة العقو ، غير أن معظم متأخري معتزله على رأي القاضي

وأما حديث « شفعتي لأهل الكبائر من أمتي » فهو عنده حد اتحاد لا يحد
العدم ، خاصة وأنه يعرض ، حار حد أخرى ، ويقصود منه في حالة صحته
أن الشفاعة هم إذا نابوا ، وقد قبل فما يقع شفاعته مع أسوة وهي وحدها
مسقطه للعقوبة ، بحيث أن ما استحق التائب من الثواب حطت كبيرة التي تكفيها ،
وبذلك فلا ثواب له ، لا بمقدار ما استحقه من ثوبه ، فهو في حاجة إلى نعم
لتعصم عليه ، وقد هو قصد شفاعته ها

وهكذا « إن موضوع الشفاعة لدى القاضي هو وصول شفع إلى حاجته ،
سواء كان نعماً أو دفع ضرر ، سيما هي عند باقي المفسرين لدفع ضرر محسب ،
وفاته عنها هي رفع مبررة الشفيع والسلافة على مبررته من لشفوع إليه

وعلى الرغم من أن القاضي يختلف ما يعرفه من معنى الشفاعة عند عادية
المسلمين ، إلا أن رأيه يسجى مع نظريته في التكليف والثواب لا سجن إلا
نتيجة لتكليف وعمل . وهو لا يسحق شفاعته أحد ولا يسقط شفاعته أحد ، وي
قد تصل الشفاعة إلى نعمة يتعصم بها الله عليه كرفع مرة أو راحة نعمة .
وكما مع ذلك لا يستطيع أن قطع أو تحم على الله شيئاً ، فمثل هذه الأمور من
شئون الآخرة التي لا يستطيع أن يحكم فيها بحسب المقتضيات بظاهرها لدا

من أحكام الآخرة : إن حصية استحقاق الثواب والعقاب ، أو حاتم التكليف

لا تكون إلا في الآخرة في يوم البعث، ثم ما يتوهم من جهة أيد أو در أيداً وهذا ما يدعون إلى أن تعرض لبعض أحكام الآخرة ، خاصة وأن تهمة عريضة تلحق بالمعتزلة ، إنكهم لعرض هذه الأحكام . وسجد من استغاضها أن حصوم المعتزلة قد وسعوا سهمته ، فأحد المعتزلة بأقوال معددة لعرضهم وعمومها على الجميع .

أ الحجة والنار . خالف المسلمون في الحجة والنار الذين ذكرهم فيما دران للثواب والعقاب ، هل هما مخلوقتان الآن أم أهما ممتنعان ؟ كما خالفوا في الجنة التي كان فيها آدم ثم هبط هل كانت في السماء أم في الأرض . وإن كانت في الأرض فهل هي جنة الثواب نفسها أم جنة أخرى

بقا ورد في القرآن ذكر الجنة والنار كثيراً ، كما ورد فيه ذكر الجنة التي هبط منها آدم وروجه ، إلا أنه لم يشر إلى توقيت لوجودهما ، ومحدد مكائهما إلا ما ذكر من أن عرض الجنة كعرض السموات والأرض .

غير أن حديث كثيرة وردت في الصحاح تشير إلى وجود الجنة والنار . وأ الرسول عليه الصلاة والسلام رآهما ، وخاصة ما ذكر في حديث الأسراء والمعراج . ويظهر أن جهنم هو أول من ذكر أن جهنم آدم عبر جنة الثواب ، وأن جهنم والنار عبر موجودتين ، ثم تبعه القوي فقال إن وجودهما الآن عت لأجل حدوث من وجودهما حاليتين^(١) .

وذكر أبو القاسم السجزي وأبو مسلم لأصحابي . أن هذه الجنة كانت في الأرض ، وحتملاً أمر الله لآدم وجوده بالهبط منها على الانتقال من تقع إلى أخرى . كما في قوله تعالى «قل اهبطوا منها جميعاً» وقال أبو عبيد الله كان في السماء ساعة ، وذكر جمهور الأشاعرة والماتريدية أم ، نفس در الثواب لأنهم هي معهودة بين المسلمين ، وتوقع البعض لصعف الأدلة العقلية ودلو كلاهما يمكن^(٢)

(١) في الصحاحين من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٢) ابن القيم ١ ٧٣

(٣) الزري ٣ ٤ ، لمؤلف ٨ ، ٣٠١ ، عاوان لأورليساوي ، مطبعة مؤيد ١٣٢٧ ص ٩٦

ويظهر أن القاصي كان يجب أن يخصص في هذا الموضوع وقد عثر على نص به في المحط يرجح من درسته أن من يريه لتوقف في هذه الأمور ، فقد قال « أوجب السمع أن الثواب من الله تعالى يحصل بأحد من مكائ السماء ، والغرض به أن يكون في موضع عدل . وإن النار تكون في الأرض . وتعرض أهما تكون في مكائ مسجل مسجل والذي عند شيوخنا أن جهنم لم تكن الآن ، وعرضهم بذلك جهنم هي جنة . فإن الله وصف الجنة بعدم الانقطاع . وهو كانت شدة النار أن لا يسوم وذلك يعني بوصف بني وصفي الله به ، وربما يحصل الوجه في المنع من ذلك أن الله تعالى جعل من صفتها أن عرضها كعرض السماء ، فكيف تكون شدة النار في السماء ، ولكن بدليل أن يقول هذا كانت شدة النار فوق السماء ولا تدور عليها ، لا فلا ، وتكون في تعرض كالسما والأرض ، والمعروف أن أحكام الآخرة لا تعرف بطريق انفعال لأنها تعتمد على مجرد الوجود والسمع والأدلة العقلية التي بين يدينا غير كافية للتصريح على صورة منها^(١) »

ويكن من هم أهل الخلد ، بهم أوشك ندين بصفوف ، زيادة حرة وبعد معرفة الشريعة تصرفاً يؤدي بهم إلى الجنة أو النار . ويجب أن خير هذا بين الجنة والنار ، والجنة تجمع من كان مكافئاً ومن هو ليس كذلك كالاولاد والمحبين الذين يحبونهم اتصالاً لا استحقاقاً ، أما النار فيس فيها لا المكفرون

ب الجنة والنار ليس دري تكليف . ومن هنا لم يجر أن يكون معرفة أهل الجنة بهم في الجنة استدلالاً كما قل أبو القاسم السجزي ، وإنما هي حاصله لهم بالضرورة . ونو كانت استدلالاً لكأن فيها مشقة ، مما ينقص حدة الثواب والعيم الذي هم فيه

من ينقطع حركت أهل الخلد كما يقول أبو أحمد فيكون أهل جهنم في سكون دائم يتلذذون به وأهل النار في سكون دائم تألمون فيه^(٢) لا يمر القاصي

() لمؤلف ٤ ٧٣

هذا القوم ويرى أن أهل الخلد ينعمون ويتلذذون أو يألمون مثل ما يعمون أو يألمون به في الدنيا .

عذاب القبر : نذكر كتب عقائد أهل السنة أن المعتزلة يذكرون عذاب القبر وما يتعلق به من مسألة منكر ونكير ، ويذكرون أنهم تابعوا جهما في هذا القول

إلا أن القاضي ينفي هذه التهمة عن المعتزلة كما ينفي أنهم أنكروا شخص والميزان وغيرهم من شئون الآخرة وفي رأي القاضي أن السهبة خفت المعتزلة لأن ضرار بن عمرو الذي سبق أن كان معهم قال به ، وروى أن ابن الروندي نقض هذه التهمة وشع بها على المعتزلة جميعاً^(١) .

إن عذاب القبر كأكثر أفعال الآخرة مما احتصى الله بعلمه فلا سبيل فيه إلى العقل أو القياس ، وإنما يؤخذ فيه بالخبر كما هو ، وقد كان المعتزلة أمام هذه الأحاديث على قسمين قسم أحاره ، والقسم لا أكبر قطع بوجوده^(٢) ، ومن الآيات التي سدل القاضي بها على ثبوته قوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا ثنتين » فالإماتة ولا حياة لا تكونان مرتين إلا فتصور مرحلة القبر وعديده . ومن الأحاديث استدلال مما روي من أن النبي عليه السلام مر بقبرين فقال « أنهما ليعدان وما بعد من كبير » كان أحدهما يمشي بالسيمة والآخر لا يستتره من البول »

أما عن كيفية حصول عذاب القبر فإن رأي القاضي مسمد من نظريته في التكليف أيضاً . فهو يذهب من يقول أن أهل القبور يعدون وهم موتى ، ويرى أنه لله إذا أراد تعذيبهم فلا بد أن يحييهم ، ولا لأن تعذيب الجساد لا يتصور ، وثانياً لأنه لا يصح أن يعدوا وهم يطول لعظمهم ، ولذلك فقد وجب ليس فقط أن يحييهم وإنما أن يخلق فيهم العقل مرة أخرى حتى لا يعدوا أنهم مظلومين لأن العقل هو الذي يعنى بحقيقة التكليف .

أما كيف يكون هذا العذاب ، وكيف يكون سؤال منكر ، وكبير فإن الطرريق

(١) طبقات القاضي ٤٦ ، ٦٢

(٢) السيرة ٤ ، ٧٧

إليه السمع فقط ، وأما وقته فلا سبيل إلى تحديده تماماً ، وإن كان أقرب إلى وقت الوفاة . وأما فائدته فإنه نوع من اللطف بالمكلفين لأن المكلف إذ علم أنه إذا أقدم على القسح عذب في القبر ثم في دار جهنم كان أولى إلى أن يعتبر ويفعل بواجب المكلف به

الميزان : ورد لفظ ميزان في القرآن في عدة مواضع منها قوله تعالى لا يوضع الميزان القسط يوم القيامة « فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشه راضية ، وأما من خفت موازينه فأما هاهنا « فسر بعض المعتزلة ميزان تفسيراً معنوياً فقالوا به إشارة إلى العدل الإلهي ، إلا أنه عند أكثرهم ومعهم القاضي محمول على الظاهر كقول باقي المذهب الإسلامية

يرى القاضي أن الميزان لا يفسر إلا على أساس ما نعرفه نحن من الميزان المعقولة نسباً ، وأنه لا يصح لتأويله بالعدل ، أما ما ذكره البعض من أنه ورد بمعنى العدل في قوله تعالى « وأنزنا معهم الكتاب والميزان » فذلك على طريق المجاز التوسيع ويمكن كيف تورب الحسنات وسيئات وهي أعراض عند المعتزلة ، ولأعراض ولا تحيز ولا تفصل عن الأحكام .

يتصور القاضي أن ذلك يكون إما بأن تورب الصحائف التي كتب عليها السيئات والحسنات ، أو بأن يجعل لله ظلمة في كفة السيئات ودو آ في كفة الحسنات ثم تورب الأعمال على هذ النحو ويحسب لا بد أن يدخل في مناقشة لتصور القاضي هذا ، أولاً لا تلك الأساس البقي أو السمعي الذي نقضه في على أي في كيفية محتمة لحصول الميزان وقد يتساءل من يقول ما فائدة هذا تورب ، والله تعالى علم المؤمنين الكافر والمسيء من المحسن ؟ ويرد القاضي على ذلك بأن فائدته أن يسر المؤمنين بظفر إلى نتيجة عمده كما يعلم الكافر ، بالإضافة إلى أنه نوع من اللطف في أداء الواجبات ، فحين يعلم الأساس أن أعماله ستورب ، فإن الناس يكون أقرب إلى الصراحة واجتناب المعصية

الصراط : حكى عن عبد بن سليمان من المعتزلة أنه قال إن الصراط هو كناية عن

الأدلة الدالة على طاعات التي لا تمسك بها لآساد أوصى إلى الجنة، والادلة التي تؤدي إلى المعاصي ومن ثم إلى النار وقد عمم بن الرومي ومن نقل عنه من لا شاعره هذا القول على المعتزلة جميعاً

غير أن القاضي بشرى أن معظم المعتزلة يؤيدون بالصراط لأن السمع ورد به ، لكن الخلاف بينهم وبين وغيرهم أنهم يشنونه صريحاً بن الجنة والنار يتسع لأهل الجنة ويصيب على أهل النار ، سيما يره لأخرون طريقاً أدق من شعره وأحد من سيف يصب في المكعبين جتناره فمن اجتازه دخل الجنة ولا فهو من أهل النار ودليل القاضي على عدم صحة هذا التصور أن لآخره ليست دار تكليف ، وأن دخول الجنة والنار لا يكون بمجرد عبور الصراط وإنما هو نتيجة لعمل بمقتضى التكليف في حياة الدنيا

وأخيراً فإن الحساب وسؤال الناس يوم القيامة ونشر الصحف وخلق الخوارج من الجنة والمكعب ، كلها مما لا يجوز إنكاره لأن السمع دل عليها " وهكذا ثبت القاضي أن المعتزلة يقرون كل ما يفرضه الإسلام من دونه السمع ، وإما ما يشاع عنهم من إنكارها ، فيه إما قول الشهود منهم ، أو أنه تشيعات الخصوم كإسار الأروبي وغيره

(١) قال القاضي في حساب «...» من أمثالي كنهه بعبارة «...» من أي الله صبي أن حساب يوم القيامة لا يكون كالمجزي بعبارة «...» وقد يتم دار حسن نه لعدم الضرر في قدر المكعب أنه يحوي من السور كد وكذا «...» وكذا فيبعد الألف بذكره وقد عدل في السور «...» وهم أحسن من ذلك في بشر الصحف «...» قد انصهر بشر «...» وقد في بطلان «...» يوم يشهد عليهم أنفسهم وتكفون أفعالهم «...»

البخش الرابع صمات التكليف الأمربالمعروف والنهي عن المنكر

إن الله تعالى ، وقد قصت حكمته أن يكلف الناس وأمرهم ونهيهم ، أوجب على نفسه أن يبينهم ثمرات التكليف ويبلغهم حرائمهم حق ، لكن عند العرص لا يكتمل إلا بوجود صمدات ومؤيدات يرم الآساد في حياته دنيا وتحيي له لجميع لأفصل ليقوم ، وحدت لتكليف حق القدام

والإسلام من هذه الناحية منسج عن كثير من الآساد في أنه لم يكلف إعلان مبادئه ودعوة الناس إليها ، بل أضاف إليها سياحاً من حماية ولأمان ، وهذا السباح لم ينص على تسمية وعي الفرد وإشعاره بحريته ، وتقويه إحساسه ، ومسئوبيه ، وخدمة رقيب من نفسه على نفسه . وإما أضاف مبدأ آخر لحماية قواعده التكليف بمصداق ما يصيب ضمير الآساد من ضعف يلحقه في مواقف كثيرة فسهل فيهم هذه الفرد على نفسه وتظهر الحاجة إلى رقابة حديده تتمثل في تنظيم المجتمع على نحو يهيئ له أن يعمل على تدعيم انسجام الفرد مع المجموع في إوفائه محتجع أوصى بردهر فيه مبادئه وتتحدى أهدافه وأغراضه

إن كل دعوة إنسانية تمكث في تأسيس مثل هذه مجتمع تتضمن نفسها ، بقاء والاستمرار ، وقد عرف بشر في تاريخهم الطويل دعوات كثيرة حاولت إقامة مجتمعات أمل ، وحذف لنا الفكر الشرقي في تركه عدداً عر قلس من

لمدن الفاصلة ، ولا شك أن أي مدينة فاصلة لا تستطيع أن تنصص لنفسها لاستمرار
بالاعتماد على ضمائير الأفراد أو على النوايا حسنة وحدها .

كان هــد هو موقف بني وقته لاسلام . إن في حدود دعوته ما استطاع به
أن يحقق نوعاً فريداً من الافراد يتمتعون بمستوى بادر من الصمير والوعي ، وقد
خفف لنا التاريخ أمثلة كثيرة عنهم ، لكنه قدر أن ذلك وحده لا يكفي فأوجد
نظاماً جديداً هو ما يسمى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهمته حماية
مجتمع والنظام لاسلاميين . مما يساعد على أداء أغراض التكليف على وجه أفضل ،
هذا النظام الجديد يقف على رأسه الحاكم المسلم ، يحار بناء على شروط معينة ،
تجعله قادراً على توحيد الجهود التي تبذل لأغراض المختلفة لصيانة المجتمع
وحمايته .

ونحن في هــد نبحث عن شاول الحكومة الإسلامية والنظام السياسي في لاسلام
تجميع مبادئه وقواعده من ذلك مما يصيق به البحث وليس من موضوعاً له هــد
سقتصر قدر جهلنا على ما يتصل بموضوع دراستنا وهو التكليف . وقد رأينا أن
نقسمه إلى فترتين : شاول في الاوّل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
عموماً ، ثم ندرس في الثانية موضوع الامامة مع شيء من تفصيل لاهتمام
القاضي الكبير به .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف هو الأمر بالحس ، والنهي عن المنكر هو النهي عن القبح ،
ومجموع التكليف لا يخرج عن هذين الحدين فيما أنه أمر بالحس و نهي عن
لقبح ، وبعد هذا المسأ كما ذكرنا أحد المؤيدات العملية التي تساعد على
حس استمرار لمكلف مما يستوجب عليه من تكليف لتزيمه بالعقل أو بالشرع ، وقد
أثر خلافات كثيرة بين علماء المسلمين . وكان له أثره الكبير في حيوية المجتمع
الاسلامي وطلوره وحفاظة الإمام والأمة على حدود التكليف والوحدت لعنينة
ورسمية .

تتفق المسلمون جميعاً على وجوب هــذا المبدأ لقوته تعالى وأمر بالمعروف وأنه
عن منكر . فقام ١٧ وقوته «أمر بالمعروف ونهي عن المنكر» آل
عمران ١١٠ / غير أنهم احتتمروا في كيفية هــ ، فقد ذهب بعض الصحابة والتابعين
وجرى على إثرهم بعض أهل السنة وأصحاب الحديث على وجه الخصوص ، وعلى
رأسهم الإمام أحمد بن حنبل^(١) إلى أنه يكون بمجرد الانكار القلبي ، ثم القول
باللسان . ولم يسيحوا استعمال القوة فيه ، وجرى الإمامية على منع استعمال لقوة
لإحماية الإمام العاد شرعي إن قام عليه فاسق .

إلا أن عدداً من الصحابة^(٢) وجميع المعتزلة وبعض خوارج وريضية يذهبون
إلى وجوب استعمال لقوة يد لم يمكن دفع المنكر إلا بها ، ويفرضون ذلك على
أهل حق يد كانوا عصاة يحسون من أنفسهم المقدرة على دفع المنكر ، وإلا كانوا
غير ملزمين به

وذهب البعض في استعمال هــد المبدأ إلى أوسع مدى . فمال من حرم وكثير
من خوارج إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالقوة ولو كان أهل
حق فئة^(٣)

وقد حدد القاضي موقفه من هــذا الخلاف ، فأيد استعمال القوة في التعبير
على أساسين أوهما : تناع الطريق «للسهل في التعبير دئماً ، فهو أن المنكر يمكن
أن يدفع بالقوة أو باللسان فلا يجوز العدول عن القول إلى السيف ، وكلاهما . أن لا
يكون من نتيجة استعمال القوة ضياع المعروف ووقوع منكر جديد .

وجوب هــذا المبدأ عقلاً أو شرعاً : لا خلاف بين المسلمين أن هــذا المبدأ يحس عقلاً
إلا أن الخلاف في وجوبه ، فقد ذهب أبو عبي خضائي إلى أنه عقلاً واجب سواء ورد

(١) ابن جرير : الفصل ٤ : ١٧٥ ، مقالات الأشعري ٢ : ٤٥١ ، أما الصحابة فهم سعد
بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وابنه عمر ومحمد بن سبرة . وقد اختلف هؤلاء على وجهه ولم
يشتركوا في القياس مع أحد منهم

(٢) من هؤلاء الصحابة : علي وأصحابه وعائشة وعطمة ويزيد . وأصحابهم

(٣) الفصل ٤ : ١٧٥

السمع بذلك أم لم يرد ولا يخص بالوجوب العقبي بعض أنواعه دون البعض الآخر ،
وقال أبو هاشم : من لا يحب إلا سمعاً ، ويستثنى حادثة واحدة اعترف بوجودها عقلاً
وهي ما يتصل بالدفاع عن النفس أو المال .

وقد باصر القاضي شيخه أنا هاشم مع تفصيل لكيفية وجوب الأمر والنهي ،
ورّد على أبي عبي واجتج لرايه ورأي أبي هاشم^(١)

لقد كان حديث مشايخ المعتزلة عن هذا الموضوع محملاً حتى فصله القاضي
فأشغله عنه هذا التفصيل متأخراً والمعتزلة .

فرق القاضي بين المعروف والمكروه فيما يتعلق بالأمر والنهي ، فالمعروف
ينقسم إلى واجب ومندوب ، فالأمر بالواجب واجب ، وبالمندوب مندوب ،
لأن حال الأمر لا يريد على حال الفعل بالمأمور به ، أما المكروه فكنه من باب
واحد في وجوب نهيه عنه ، وإنما يجب النهي عن المكروه لقبحه ، والفتح ثابت
فيه جميعاً

ثم فصل أنواع المكروه حتى يتبين مدى وجوب نهيه فيه ، فقسمه إلى نوعين
أحدهما يختص بالمكلف نفسه ، والآخر يتعداه إلى الغير . وسواء كان المكروه
مختصاً بالمكلف أو يتعداه ، فإنه نوعان . يباح فيه الاعتداء فإن النهي
عنه واجب بالعقل والشرع معاً . أما من جهة العقل فلأنه من باب دفع الضرر عن
النفس ، وأما من جهة الشرع فهو رواد القرآن والحديث به دون التفرقة في مقدار
الضرر^(٢) ، وما لا يقع به الاعتداء ، كأن يحاول أحداً اعتصاب من رهبة
من ماله يعد عملة كبيرة في اليسار ، فإنه لا يجب عنه النهي ، لا شرعاً ، أما عقلاً فإنه
لا يجب

ونلاحظ أن القاضي لا ينفي مع جمهور المسلمين في أن وجوب معظم ما يعتدق

(١) تنص عليه في القواعد ، = شرح الأصول خمسة ، ومجموع بعضه بالتكليف

(٢) يقصد بذلك ما لا يسمي به أحد آخر يجب للدين بالمعروف والمنعور عنه وهو من المكروه

وأما في أبيه ، قد ٢ وفي شرح الأصول ٥٥٥ عدد من الأحاديث في هذا المعنى

بالأمر والنهي هو من طريق السمع والشرع لا من طريق العقل .

شرائط وجوبه : ولكن على من يقع هذا الواجب ، هل هو فرض على المكلفين
جميعاً أم أنه واجب على الحكومة المتمثلة بالإمامة . إن أكثر الذين احتاروا هذا
الواجب بجميع درجاته (أي بالقلب واللسان والقوة) قالوا بوجوبه على المكلفين
جميعاً ، وشذف في ذلك الإمامية الذين رأوا أن وجوبه على عموم المسلمين يقتصر
على مرحلة لا ينكر ولا يسان . أم ما تعدى إلى الصرب والقتال ، فحدث موقف
على الإمام ويختص به دون الأمة

يرى القاضي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المكلفين جميعاً
بجميع درجات الإنكار والأمر . مما عيب القصة ، لأن لقراء^(١) لم يميز حكم عن نية
مسلمين في إنجانه ، وإن كان للإمام حظ التقدم بما يملك من إمكانيات ، وشترط
لذلك عده شرط تتعلق بالمكروه نفسه ، أو بانهاهي عنه . أو بالنهي عنه أهمها

١ أن بعدم الناهي أن ما ينهي عنه منكر

٢ أن يجب على من عليه أن أمره أو نهيه سمي ، أو يترد تأثيراً على الآخر
ولم يقل بعض مشايخ المعتزلة أن يكون غالب الظن كافياً للوجوب

٣ أن بأمر على نفسه وماله فلا يخاف هلاكاً نزل به

٤ أن لا يكون في إنكاره مساعدة أكبر .

أما موضوع هذا الواجب وطريقه ، فإن القاضي يرى أنه لا فرق في وجوب
هذا المبدأ أن يكون عملاً أو اعتقاداً فكل أفعال الناس سواء كانت أفعال
قلوب أو أفعال حوارج يصح أن تكون قبيحة وتوجب فيها الأمر بالمعروف
ونهي عن المنكر . ومن أجل تفصيل لأعمال ولاعتقادات التي يحصم هذا
الواجب تتبع القاضي هذا الموضوع عده بحث مقبوع مندوب « حمل من الفقه »

(١) يقصد الآية « ربم ففعلوا وصنعوا بينهم وإن بعد اختلافهم على الأمر »
فماذا في أبي دمي

ليس فيه أحكاماً من تكليف عقلي والشرعي الذي يجب فيها الأمر والهي
كالاعدادات ومعاملات في غير ذلك، مما لا يرى موحداً بالاستطراد فيه في هذه
الدراسة لأن مبداه الحقيقتي هو علم الفقه^(١)

واحق أن إدراج ما نسميه بأفكار لغوي كالأعقادات في جملة ما يخص
إنكار المنكر، يشكل فهمه في حال الاعتقاد، لأن أحد قد لا يظهر ما يعتقده
ولا يمر عنه، إلا أن القاضي يرى أن الاعتقادات عالياً ما تعرف نباحث الدارس
بالضرورة، ويصير أمثلة على ذلك فيقول إن من المعلوم من حال العلوية أهم
ينفصون بني أمية، فإذا عرفت أن مرأ ما علوية حكمت على اعتقده بذلك ولو لم
يلصق منه. ثم إننا نعلم ضرورة من حال من يدرس حول عمره مذهباً من
المذهب ويصره ويبدل جهده فيه وفي اتساع إليه أنه معتقد بهذا المذهب والقاضي
يرى أن معرفتنا هذه تم ضرورة وهذا صحيح إلى حد ما، لأننا لا نستطيع أن
نعمل دور الملاحظة والملاحظة فيه، وعلى كل فإذا استطعنا أن نطلع على مثل
هذه الاعتقادات ونصح لدينا خطأ بعضها ونفسده وإدراجها في باب المنكرات
بمراسم الهي على الحد الذي يلزم في غيرها

الامامة

احتير حكم الأوص، والعصمت التي يجب أن يكون عنها، من موضوع
الحية التي عرضها المنكرون، سواء كانوا أنبياء أو علالمة و مشرعون، وما من
هيسوف تعرض ساء كيان إنساني فاضلاً ووضع في حياله صورة حكم مثالي
يقوم على تفكيره وضعه للمجتمع من قيم ومثل يجد ذلك عند فلاطون وغيره
من فلاسفة اليونان، ويجده عند القرني وحزب الصنما وفلاسفة لاسلام، كما عده
عند أصحاب اليربوت ومفكرني النهضة والعصر الحديث وسيبقى دائماً ما عني
لاستد يتطلع إلى حية فصل

وقد أشل كلامي المسلمين ورجال العقائد بدارهم في هذا الميدان عن طريق
مبحث الإمامة، ولا شك أن هذا موضوع من أحطر ما عرض له مفكرو لاسلام،
وذلك لدور الكبير الذي لعبه خلافت حوله في تاريخ المسلمين سياسي وعقائدي
إذ رافق ههنا خلافت لدولة لاسلاميه منذ نشأها، وظهر بصورة خاصة بعد
وفاة رسول عبه الصلاة والسلام حين جمع الأوص في مقيفة في عدة
وأردو عند الامانه بعد من عردة. ثم انهم إجماعاً أو بكرة وعمر وجمع من

(١) من أوص طبيعة ولهم وحاكم عني وجد ولام مع هو عدم مسيح أو غير
مسيح، وشهد هو سم من الولاية ذوي على ربه

١ - كتاب انشائي في القمص على آراء نقاصي عند اخبار في الإمامة في الجزء الخاص بها من المعني ، وهو كتاب صرح به شريف المرتضى للرد على آراء القاصي وثبت وجهة نظر الشيعة الإمامية .

٢ - « تلخيص انشائي » لتصير الدين الطوسي « شيعي » ، لخص فيه كتاب انشائي ودونه ترويضاً يسهّل على الباحث الرجوع إليه ^(١)

٣ - « نقض انشائي في الإمامة » ألّفه أبو حسين تميم القاصي ، ينصر فيه للشيعة وقد أراء المرتضى

٤ - « النقض على صاحب المجموع المحيط من تكليف » ألّفه لقاصي جعفر بن هبة السلام الزبدي في رد على آراء لقاصي مختصة بالإمامة والتي وردت في المحيط بالتكليف

هذا بالإضافة إلى أن معظم من ألف في المصائد من الزيدية والإمامية أوردوا في كتبهم بحثاً عن نقض آراء لقاصي في الإمامة ، من هؤلاء أبو انوب القشري ناسخ المعني والذي سجن ذلك في مهية الجزء العشرين منه ، وقد كان القاصي خصصه لموضوع الإمامة ومبهم ما تكديم وانحرادي الدين علّقاً شرح الأصوب عن القاصي عند اخبار .

ويمكن تقسيم بحث الإمامة عند القاصي على النحو التالي

- ١ - الغرض من الإمامة
- ٢ - طريق إثباتها
- ٣ - شروط الإمام ووصافه ووظائفه
- ٤ - وسائل تعيين الإمام وانتصاء ولايته
- ٥ - انتصين

(١) طبع الكتاب في طبع عجمية ، ص ١٠٠

الغرض من الإمامة . يبدو أن الغرض من الإمامة يعد أساس اختلاف المذاهب المسلمون حول صفة إمامها وكيفية تعيين القائم بها ، وقد كان الغرض من الإمامة أن تكون نقطة في التكليف كانت شبيهة بالنسبة ، وترتب على ذلك أن يعرف ثبوتها بالعمل . وأن تتدخل النص لاهي بتعيين شخص الإمام ، لأنها حيث من أصول الدين ، وادّعى كتاب الإمامة مجرد رئاسة لمسلمين في أمور الدين والدين . لم يكن هناك حاجة إلى جعل لإمام ولا إلى النص لاهي لتعيين الإمام

تحت المسلمون خاضعين في تحديد الغرض من الإمامة

سواء جمهور المسلمين ومعظم الزيدية ، إلى أن الإمامة مجرد رئاسة دينية ودينية القصد منها صمد تعبد الأحكام وقامة الحدود والدعوة إلى جهاد والدفاع عن بلاد من نص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فالإمامة هي الرئاسة التي تشبه ما يقوم به أي مسئول أول في أية دولة حديثة نعت ، على النظم الرئاسية ، وترتب على هذا أن الإمامة كأي أمر شرعي يعرف بضرورة الدرس دليل واضح أو غير آحاد ولا حاجة لمعرفتها بالعمل المجرد كأي راعى والتدريج

٢ - هذه الشيعة الإمامية الذين جعلوا الغرض من الإمامة دينياً وشبه ما يكون بالنسبة ، فخصّح إلى الإمامة في رأيهم متعارف واستندوا على الشرائع وتكون لصفاً لها في أدعاء وحديث كنبوة على حد سواء . ذلك فقامت الإمامة أصلاً من أصول الدين لا تتم الإعلاء ولا الاعتقاد به

وترتب على هذا رأي أمور كثيرة منها أ - أن يكون طريق معرفة الإمام هو النظر ، كعرفه الله وحيدته مما لا لا يصح حجب عن غيره عن الإمامة ظاهر أو غائب ج - أنه لا يجوز وجود إمامين في وقت واحد لا أن يكون أحدهما خليفة لإمام بعدد د - أن كلام الإمام شرع ككلام النبي ، لأن أسرار شرعه

(١) المصدر المرجع ، ص ٢٤٤ - عقائد الإمامية ج ١ ، ص ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦ - ١٣٤٧ - ١٣٤٨ - ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١ -

أودعت لدى الأئمة من قبل الأنبياء فيجوز الأئمة أن يخصصوا المصروف بامانة
ويقيدوا المصروف المخلقة هـ إن الامانة تثبت بالنسبة أو بالمعجزة وتجري على
صاحبها الخورق

وقف القاضي من آراء الامامية هذه موقف شديدا أثار شبهة بقمة كبار
مفكرهم ومشايخهم . فقد أدكر أن تكون الحاجة إلى الامانة لأمر متصل بخوهر
الكلية . كأن تكون من باب اللطف كما هو حال بسوء ، لأن الله وضع
الكلية في الموقف الذي تم به تكليفه ، وأراح عنه من حيث القدرة على التأمل والطر ،
وأعطاه مدى العرف ، فم تعد به حاجته إلى الامانة يعرف أصوب الأحكام ،
وتكتمل له معرفة الله وصفاته ونوجده وعنده . فليس عبر كتاب وسنة والتباس
والاجماع صريحا لمعرفة الأحكام ، وليس عبر العقل وسنة لمعرفة الله وصفاته

ورد على من ادعى من الامامية أن وجه الحاجة إلى الامانة هو أن يرى عن
المكمنين لاختلاف تعرضاتهم والشبه الواقعة منهم . لأن مثل هذا لاختلاف
لا محذور ما أن يكون في العقليات أو في الشرعيات . أما في العقليات فقد أراح الله
للمكمنين مما ركه فهم من عقول أن يستوفوا فيها عن الامانة . وأما شرعيات فإن
الحلاء فيها لا يجب إرائته ما دم قمت على طرق شرعية صحيحه ، هذا بالاصدوة
إلى أن وجود الامانة لم يذهب وجود هذه الاختلافات

وهكذا لا نقى الإمامة إلا عرض واحد هو ضمان سير المجتمع وتحقيق مبادئه
ومثله ويسهر على منع مكلمين من تجاوز حدودهم مما يصطرب له شأن الناس ويخل
به أعرض التكليف

٢ - طريق وجوب الامانة وإثباته ان على المسلمين إذا كانوا ممكنين من
نصب إمام لهم وكان هناك من يصبح للإمامة ، ولم يوجد إمام آخر ولا وفي عهد
به أن يجدوا إماما لهم ولا كانوا مقصدين بالوجوب

وقد ذكرنا أن أغلبية مسلمين يذهبون إلى أن طريق وجوب الامانة هو السمع

ونقط . يذهب معهم الشيعة إلى انهم يجوزونها عقلا ، وروي عن بعضهم
الجمع بين العقل والسمع في إثباتها^١

وقد استدل القاضي على رأي جمهور المسلمين بالأدلة التالية

١ - الاجماع الذي تقرر لدى المسلمين منذ أيام الصحابة على وجوب
نصب الامام ، ولا يصح أن يجمع المصنفون كتب على خطأ^(٢) . وقد ثبت هذا بدليلين
موقوفين نعمته للصحابة التي يعد من أهمها ، تشديدهم يوم السقيفة بنصب إمام
شدداداً دل على وجوبه عندهم دون سكر ، وعهد ابو بكر إلى عمر بالخلافة ،
وتوكيل عمر للشورى أمر اختيار خليفة منهم في خلال ثلاثة أيام وما حصل بعد
مقتل عثمان من سعة لمسلمين لعي

٢ - إن ما أوجب الله في كتابه من إقامة حدود يعد في ذاته دليلاً على
وجوب الامانة ، صحيح أن الخطب المتضمن للأمر بإقامتها كتب لجمهور المسلمين
إلا أنه أطلق خطب وأرد به الخصوص . إذ لا يعمل أن يقوم المسلمون جميعاً بتحديد
الأحكام والحدود ولا أنه أن يتولى ذلك فريق منهم وقد أصح الصحابة وبعثهم
على أنه ليس بكنس أن يقوموا بذلك . وأنه لا بد من شخص معين يجعل ذلك
مع مساعدته . وهكذا فإذا لم يكن بالاستطاعة إقامة حدود وبعثه هذه الأحكام
إلا بالإمام فقد وجب نصبه لأن الواجب لا يتم إلا به

٣ - ما ثبت من أن الصحابة ساءوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن عموم
الأمر بعده ، وأنه أحدهم على ذلك في يمينه وجوب الامانة^٣

(١) أنظر معي ٢٢ ١٥ مجموع المخطوطات ٣١ ١١٦ ، شرح لأصول الحديث ،

والفائق الملاحضي موضوع الامانة ، ج ١ ، ص ٤٨٤

(٢) مجموع المخطوطات ٥ ١٢١ ، وشي من الدلائل جده عند معظم كتّاب الحديث من أهل السنة

انظر ج ١ ، ص ٤٧٨ ، ٤٧٩

(٣) حديث الخوارج ، ما يثبتون أن يكون الحدود صهيبي في نفسه ، في أمر الله ، وروى في الحديث عن
الحدود في عهد فريد في أمر الله ، وروى في عهد عثمان بن عفان ، وروى في عهد علي بن أبي طالب ، وروى في عهد

الحدود في عهد محمد بن بكر بن العنبر بن مسلم ، انتهى ٤٧٩

٤ - ويمكن أن يصح في هذه الأدلة دليلًا يعتمد على العرض من الإمامة ، وهذا ثبت لديه أن ما يرد به الإمام لأجله لا يدرج عنه ، يهمل بأحكام شرع من إقامة الحدود والجهاد وتنظيم ما يتعلق بالأمور السياسية صورة عامة وأنه لا وجه إليه سوى ما ذكره فلا بد من أن يكون وجه إثبات وجوب الإمامة هو نشرع دون العقل .

أما ردود القاضي على من قال بثبوت العقل ، فهو : نعتك على ما أثبت من أنه يفرض بالإمامة لا يمكن أن يكون حاجات عمدة تنصل بالتكليف كخطر والظلم وإزالة الشبهة وإكمال شريعته . وما دام الأمر كذلك فإن الإمامة ليست من أصول الدين وبالتالي لم يصحح أن يكون إثباتها بالعقل .

٣ - شروط الإمام وصحة من الواضح أن العرض من الإمامة يتحكم في تحديد شروط الإمام كما تحكم في طريقة إثباته كما تحكم في طريق نفسه . فالذين اعتقدوا أن عرض الإمامة ومهمتها لا يختلف كثيرا عن أعراض سبوة اشترطوا في الإمام شروطا خاصة ، أهمها أن يكون لإمام مرد من الله لأنه منصب إلهي كالسبوة تماما . لكن جمهور المسلمين يشترطون في الإمامة أكثر من لشروط التي وجبها أي مجمع في الشخص الأساس الذي صدر في ظلاله وشرائعه أن يحصل على حقوقه وتطبيق القيم التي يعنفها .

وبصريح إلى معرفة صفات الإمام وشروطه هو مجمع باختلاف أدلته . أي بكتابات أو نسيه أو الإجماع . ولا يخرج هذه الشروط عند القاضي وعدم معظم المسلمين عما يلي .

١ - الإسلام وهو شرط بدني في مجمع يقوم على الإسلام . إلا أنه أساسي ولا بد من معرفته

٢ - الحرية فلا يجوز أن يولى الإمامة رقيق لأنه لا يمكنه التصرف - وكيف تصرف في شؤون الناس - ومعلوم أن هذا الشرط يصح لأهمية له إذ ما أعني رفق في المجتمع .

٣ - العقل وهذه شروط لم يبيها أيضا وإن كان أساسا . ويظهر ذلك في

جوار حلج الإمام إذا فقد عقلاء ، وإذا كان الإمام لا يستطيع أن يجد نفسه كما يرى كثير من معكري الإسلام من الأمة أن تتولى ذلك سبب مشروع . كمنعها العقل

٤ - النوع ونحن ندرك مدى أهمية نص القاضي على هذا شرط حين نعلم أن عدد من حلفاء بني العباس تولى الخلافة قبل سنوح ، ووافق رأي القاضي هذا رأي معظم فقهاء الإسلام وعلمائهم .

٥ - العدالة الصادرة والفصل في الدين إن الفسق سواء كان ظاهرا أو متولا تمنع صحة الإمامة وخير حلج الإمام . وقد حلف في هذا الشرط بعض الحشوية الذين أجاروا صحة إمامة الفاسق . إلا أن شرط الفصل والعدالة لا يعني أن يكون الإمام هو الأفضل بين المسلمين جميعا . كما ذهب إليه عباد بن سليمان والنظام . لاحظ وأكثر أصحاب الشافعي (١) لأن هذا يوجب أن يكون الصالح الإمامة في نوقت الواحد واحدا فقط ، وهو يعني قاعدة لاحتمال . كذلك لفصل لا يعني عصمة عن الذنوب كما تقول الإمامية ، والإمام يخطئ ويصيب ويمسك أن رده عن خطئه بالصحة التي شرعها الإسلام لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم (٢)

٦ - العلم وحيثه الرأي ونقص العلم القدر الذي يمكن لإمام من العلم بما كلف ، ولا يعني معرفته بالعلوم كلها ولا ريب في معرفة أصول دين صرو . للإمام غير أن نعلم ما يقفه كنهه ليس شرط بل يكفي منه قدر الذي يمكن بواسطته معرفة الحوادث مرجعة الأصول ومحنة انعماء المجتهدين ، وم يشترط القاضي أن يكون الإمام مجتهدا يسما أوجب بعض علماء الإسلام أن يحصل الإمام على درجة الاجتهاد (٣) ، ويقصد بالرأي العلم بوجه السياسة وتدبير الناس ، والنصر بثبوت برعية . مع اختصاص شات النفس والقوة التي هيء به الإقدام على إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام ووضع الحنون المناسبة لمشاكل الدولة

(١) أصول الدين لبيهادي ٢٩٣ اختلاف المشعري ٢ ٤٦٠ ومعي ٢٠ ٨٧ ، ومجيد ٥ ٤١ ، والفرد للونجي ١٠٠ وأصول الدين للشهوي ٥٨
(٢) نظر فصيل ما ورد في الرد على عصبة الإمام في مجموع من المجلد ٥ ٢٢ - ٢٤
(٣) أصول الدين لبيهادي ٢٧٧

وقد أثار اشتراط نسب في قریش خلافت بنی المسلمین ، فصح أن معظم الفرق الإسلامية وجدت هذا بشرط ضروري ، فدرج به المسلمون حتى نهاية الخلافة العباسية ، إلا أن هذا لا يتفق لم يمنع وجود من بشرط بينا مخصوصا في قریش لا تصح الإمامة إلا فيه كما فعل الزيدية . كما لم يمنع وجود من يجيز العدول عن هذا الشرط إما مطعنا وإما احتمالا . (وجود ضرورة تدعو إليه .

وتفصيل ذلك أن الذين اشترطوا نسب في قریش حثفوا على آراء فمنهم من جعل الإمامة في بيت خاص منهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال هي في بني هاشم خاصة ومنهم من يجيز أن تكون في غيرهم والذين قدروا بها في بني هاشم ، اختلفوا فمنهم من خصها بنبي نوح من عبد النبط لأنه عم الرسول ، ومنهم من جعلها في علي وولده . وهؤلاء حثفوا ، ومنهم من خص بطل فاطمة من أبناء علي كاليدي ، ومنهم من أجاز أن تكون في غيره

أما الذين أجازوا العدول عن اشتراط النسب إلى قریش . فمنهم من أوجب هذا إطلاقا ولا يعرف من هؤلاء إلا ... رضي عن صاحب ... عمرو من أنه بفصل تولية لأعممي عن القرشي حتى لا يتقوى على أساس بعثته^١ ، وذهب بعض متأخري الشيعة إلى حور العدول عن اشتراط النسب حين الضرورة ، كأن لا يوجد في قریش من يصح للإمامة^٢

وقد أجاز القاضي عبد الحار العدول عن شرط نسب . وسدوا أنه لا يجر ذلك إطلاقا وإنما يبيحه في حالة عدم وجود من يصح لها من قریش أو عدم تمكن الأمة من نصب قرشي بصلاح ، الإمامة نسب اضطراري . وبحثته في صحة العدول عن نسب أنه إذا ثبت جواز العدول عن الأصل فلا يجوز ذلك هـ

٤ تعيين لإمام وحده لا ينقص هذا البحث عن الأساس الذي قامت عليه معظم الخلافات حول الإمامة . وهو العرض منها . فالذين عتقدوا أن الإمام

(١) المحيط ٥ ٤١ ، لسان المصنف ٢ ١٣٦ ، أصول الدين ٢٧٧

(٢) لأشاد القوي ٤٢٧

لا يخرج عن كونه رئيسا للمسلمين في تنظيمه أمور دينهم وديارهم ماؤى القول بالاختيار كوسيلة لتعيين الإمام ، بينما ذهب القائلون بتعدي عرض الإمامة إلى التشريع الديني والتعيين في أصول الدين إلى أن النص هو طريق نصب الإمام . وهكذا فقد كان هناك اتجاهان كبيران في المجتمع الإسلامي ، اتجه يميل إلى طريقة ديمقراطية في اختيار الحاكم . واتجاه على العكس من ذلك يسع على الحاكم صفة الاختيار والتفويض للإمامين .

ويمكن أن نحمل الطرق التي قرحها الإسلاميون لتعيين الإمام على النحو التالي

١ العقد والاختيار وقد قال به معظم طوائف مسلمين ومذاهبهم من أهل السنة وأصحاب الحديث والمعتزلة

٢ بعلنة والقوة وهو رأي الخوارج

٣ - الإرث والوصية وهو قول النجاشية

٤ القول بالنص . وهؤلاء اختلفوا فمنهم من ادعى وجود نص جلي على بعض شخص الإمام ، قال الإمامية إنه علي ، وقال الكبرية والكرامية إنه أبو بكر . إلا أن المشهور أن القول بالنص الحللي يختص به الإمامية القائلون بالنص الحللي على علي رضي الله عنه ومنهم من قال بوجود نص خفي غير جلي . وهؤلاء هم الزيدية ، الذين ادعوا النص الخفي على علي ، ومنه إلى الحسن والحسين ، على أن تكون الإمامة بعدهم بالدعوة إليها وإخراجها .

ومن استعراض هذه الآراء نستطيع أن نرجعها إلى رأيين أساسيين هما القول بالاختيار والقول بالنص ، لأن ورائه الحكم تقوم في الحقيقة على البعلنة أو الاختيار ، فبيعة الشعب للحاكم الدولي بهذه الطريقة لا بد منها ، وكذلك القول بالبعلنة في وجود أحياً إلى لاختيار ، لأن طائفة من المسلمين استطاعت أن ترفض اتجاهها في تعيين الحاكم الذي تريدته وإن كانت حثية لإرادة العامة تبدو صعبة في كل من طريقتي العدة والوراثة ، لذلك يجب سقنصر على دراسة رأي القاضي في هذين الاتجاهين الأساسيين ، فقد كانت نحوته مصدراً ثراً للكثير من مفكري الإسلام

في فيهم الأشعة وأهل الحديث ، ولا نظر الإمام الجويني كان بعيدا عن التأثير بالقاضي حين رد على دعوى النص لحي واخفى في كتاب الإرشاد^(١)

القول بالنص على الإمام ، اعتمدت طوائف شيعية على مجموعة من الآيات والأحاديث مدعية أنها تنص على إمامه شخص بالذات هو علي رضي الله عنه ، من هذه الآيات قوله تعالى « ما وليكم الله ورسوله وأبناؤا الذين يقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة وهم راكعون » فادعوا فقد أثبت القرآن أن الذي بي التصرف فيه هو الله ورسوله والمؤمنين ، الذين وصفهم بصفت محصورة هي إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في حالة ركوعهم ، وقد ادعوا أن ذلك م يصح إلا في واحد من باس هو علي بن أبي طالب الذي يزعمون أنه تصدق بحقه وهو راكع للصلاة ، فهو دليل على أنه وفي المؤمنين وبهم نص القرآن ، ومن الآيات أيضا قوله تعالى « وإذ تطهروا عليه فإن الله موله وحبريل وصالح مؤمنين » فسروا صلح المؤمنين أنه علي ، ودلوا فقد أثبت القرآن أن صالح المؤمنين هو موسى الرسول وإمام المسلمين من الأحداث حبر عسيف ، فقدروا به ثبت أن بني عليه الصلاة والسلام قام يوم عدير حم^(٢) خطيب في مسعى فكان من حمية ما قاله « أئنت أولى بكم من أنفسكم فقدروا » بهم نعم ، فقد نص كت مولاة همد علي مولاة « وأصاف الرسول قوله « اللهم وال من ولاه وعاد من عاداة وانصر من نصره وحمل من حملة » فقال عمر رضي الله عنه مع لك يا اس في صالحت أصححت مولاة ومولى كل مؤمن » . وعلق أصحاب نص على الخبر بأن الرسول قد أثبت بعلي ما أثنت لنفسه من ولاية شتو المسلمين والتصرف في أمورهم وهذه هي الإمامة ، ومن الأخبار أيضا ما ذكره من أن الرسول قال لعلي أئنت ممي عمرة هارون من موسى لا أنه لا بني عدي قالوا فقد أثبت الرسول لعلي سائر حاربت لتي تثبت هارون من موسى سوى السوة ، وولاية مسلمين أو لإمامه من حمية هذه منزل^(٣)

لكن الشيعة احتجتم في دلالة هذه الآيات والأخبار فذهب لإمامية إلى أنها مصوص بجلية وصحة لا تختمل تأويلا . تدل على أن عليا هو الإمام بالنص بعد الرسول عليه السلام ، وأن من عدل عنها فقد خرج عن نص قرآني وقول نذوي طاهرين ، ووزمه ما يلزم المخالفين بصريح بكتاب ونسبة ، بينما يقو معظم الرينة أن هذه النصوص ليست واضحة وصوحا جليا بحيث تمنع الالتباس في اكتشاف دلالتها ، ومن هنا التمسوا بعدد لمخالفينهم ، هم يشتوا عليهم محلله بصريح القرآن والحديث ، فقد اتس الأمر في رأيهم على الصحابة ومن جاء بعدهم ، فأحفظوا في فهم النصوص ولم يعرفوا المراد منها ، قولوا المصنوع من المسلمين وتركوا الفصل وهو الإمام علي ، وأجار معظمهم م فعله المسلمون ، لذلك يجد أن زريدية أقرب طوائف الشيعة إلى لاتباع العام لمسلمي أهل السنة ، وهم في العقائد خاصة لا يخالفون المعتزلة إلا في القليل ، وقد أخذ متأخروهم بأقوال مدرسة القاصي عبد بخار في الأصول وأخر قيد

وقف للقاصي ماهضا بشدة لأراء القائلين بالنص حقا كان أم جلليا . ووجد في النص على شخص معين هو علي بن أبي طالب دعوة حيثة لمجموعة من الملاحدة حقا من إعلان كفرهم ولجأهم فعملوا في انعب بموضوع الإله مة منسرين به عن مقاصدهم العيدة . ويتهم القاصي هشام بن الحكم واس الزندي وأبا عيسى الوراق وأا حمص الخداد وكلهم ثويون أو ملاحدة بأهم نولو كبر هذه الدعوى^(٤) . وبسما يسب الشهرة في إلى النظام أنه أول من قل بالنص على علي بن أبي طالب ، يرى القاصي أن اس الزندي هو أول بداعين إلى هذه الرأي ، ثم جازاه من بعده أعداء الإسلام باطلا ومتسترود بباسه طهرا^(٥) .

ويمكن أن نقسم ردود القاصي على هؤلاء إلى قسمين رد في أولها على دعوى النص بصورة عامة ، وتعرض في ثابتهما لكل نص من النصوص التي استدل بها خصومه على زعمهم ، وسند كر فيما يلي أهم ما أثاره القاصي من مناقشات

(١) عسي ٢٠ ٦

(٢) المس والجل ١ ٥٧ ، عسي ٢٠ ٤٨ ، ٤٩

(١) نظر لارشاد للجويني ٤١٩ ٤٢٤

(٢) وهو مكان بعرب مكة

(٣) هذه أخبار وآيات تصح بها دلالية وإمامية على موضع بالنص . وفي كثيرة في كتبهم أخبار الثاني للمرتضى ، ومضى جميعه ليعبر عن عهد السلام وغيرهم

ادعى بعض الفالسين بالنص الخلي أن معرفة النص على علي تحري.
بحرى الأمور المدروسة من ضرورة الدين كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها ، كإدلال
بعضهم إياها بمسألة الأخبار المتواترة التي تفيد العلم القطعي^(١) .

إن دعوى معرفة النص بالضرورة صعبة ، لأن لمعرفة الضرورية يشترك فيها
العقلاء جميعاً ، كقولنا لكل أكبر من الحرء . وليس هذا شأن هذه القضية ومن
ناحية أخرى فإن هذه الطريقة لا تمنح الآخرين من دعاء النص على إمام آخر
غير علي رضي الله عنه ، بالإضافة إلى أنها تفتح الباب لادعاءات كثيرة في أصل
الدين ، ومعرفة النص لو كانت ضرورة نعرفت من الصحابة الذين تأخذ كثير آ
من أمور دينهم . فلو ثبت أنهم كانوا يعرفونه وأخوه لكن من نتيجته أن تتزعزع
ثقتنا بالشرع وأركان الدين وكل وما وصلنا عن طريقهم ، وهذا هو القصد البعيد
من ادعاء النص ، وليس هو مجرد دعوة بريئة لإثبات حق علي رضي الله عنه في
الإمامة أو أصليته على الأئمة الآخرين

أما أن لاحد لقي تأييد هذا القول بمسألة الأحاديث المتواترة ، فإنه دعاء
غير صحيح عبد القاسمي وعبد غيره من معكري الإسلام غير الشيعة فهي
إذن لا تخرج عن كونها من أخبار لاتحاد التي لا بعد العلم ، ثم إن القول بهذه
مصوص مستحدث ، لم يجر في الأزمان المتقدمة أيام الصحابة والتابعين ، فقد توفي
برسوب ، وناقش الصحابة أمر الإمامة ، فتاب لأبناء ما أمير ومنكم أمير ، وقال
لهاجرون : «لأنه من هريش وو وحده نص من الرسول صحيح لما جاز هذه
خلاف لأنه يكون كخلاف في أمر الصلاة أو الصيام والزكاة ، ولا يعمل أن تقع
هذا من الصحابة وهم أقرب الناس لرسول الله ، ثم استحلط أبو بكر عمر . ولم
يذكر أن أحد من صحابة حذف في استخلافه على أساس وجود نص على غيره .
ثم جعل عمر الأمر شورى مما نقل عن أحد من صحابه أنه قال لماذا بعدل عن

(١) لأخبار وعاء أحد اتحاد وأخبار موثر ، وأخبار المتواترة تفيد العلم القطعي . وهذه
بعض الروايات عن عدد من هذه (مع شروط خاصة) على أن يتصل بالمصدر الأقوى وهو الرسول

المصوص عليه إلى أن جميع أبي هؤلاء ، بل لقد دخل علي مع أصحاب الشورى
كوحده منهم ولم يخرج حقه بادعاء النص له ، ولما حدث من أمر عثمان ما حدث
طلب قومه حنعة ، وما كان حاجة في ذلك والمصوص عليه حي برق ، فلما
يحتج مسلمون على غيره إلا بعد أن قتل دها على عدم النص ، ثم إن علياً حارب
معاوية ولم يحتج عليه بالنص ، وإنما احتج عليه ببيعة المسلمين له دولته ، وهذا يثبت أن
هذه الأخبار لم تكن معروفة أيام الصحابة ولا لاحتجوا بها . وقد دعى أهل النص
أن الإجماع حاصل على هذه المصوص من أهل العترة (بيت الرسول عليه الصلاة
والسلام) وأنها عندهم مستفيضة استفاضة الأخبار المتعلقة بأصول الدين ، وأن
هذا يكفي لصحتها ، وعللوا حناء هذه الأخبار بالخوف من الحكم الذي كان
مذهب في رعيهم لشيعة علي مدة صويله^(١) . غير أن القاضي در على هؤلاء أن
الخبر لا يعلم صحيحاً بإجماع أهل بيت معين عليه ، ومع ذلك فقد كان يجب أن
يعينه أكثر المسلمين ، فقد نشرت أخبار معارضة قريش للذي وما قوا فيه . ولم يمنع
كون الحكم إسلامياً من انتشارها ، وأشر هو المرتدين وأحبارهم وأشعارهم . كما
نشرت أقوال علي في الرد على معاوية وسفيه رأيه ، ولم يمنع كون الحكم أمراً من
وجودها . أما ، خوفاً من سلطان فتم يصح أن يصححة والمسلمين أحوا أخباراً
معارضة أو مؤيدة خوفاً من الحكم ، ولم يكن أحد من الصحابة يخشى أن يجر
رأيه فقد جاهر عمر بخلاف أبي بكر في حرب المرتدين ، وجاهر علي بخلاف
عثمان في أكثر من موقف ، هذا بالإضافة إلى أن عصابة بني هاشم لم تكن
مستضعفة بل أحد الذي تخشى فيه من المجاهرة برأيه .

وقد عهد القاضي هذا لمصوص فصولاً تعد من أقوى وأمتع ما كتبه معكرو
الإسلام ، وذلك في كتابه تثبيت دلائل النبوة

٢ - الرد على الاحتجاج بالآيات

أ «إنا وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة

ر (النص على صاحب مجموع الجديد - جعفر بن عبد السلام ٥ ٧ ٢

وهم راكعون / المائدة ٥٥ ذكر أن الإمامية والزيدية يعسرون الولي^(١) هذا معنى ولاية التصرف والحكم، وأما ثبت لعي لأنه الواحد الذي صبح عندهم أنه أتى الزكاة هو راكع

ورد القاضي عني استدلالهم بهذه الآية يعتمد على بيان معنى الولي في الآية وأنه ليس ما صوره من الإمامة وحكم، وعلى التقدير من أهمية الأحبار التي استدلوها على أن علي أدى زكاة وهو راكع، وإعطائها في حالة صحتها معنى آخر.

إن قولنا فلان ولي فلان يقتضي من جهة اللغة تويته لبعض ما يتصل به، وعلى هذا المعنى ورد في تعريف الشرعي، ويذهب فائدته حسب ما يضاف إليه، فبما ولي الدم وولي الزواج وولي القيم، وهكذا، وإذا أطلق اللفظ ولم يصف به شيء، فإنه يهمل في الشرع تعظيمه وتوحيده لتصرفه، لذلك قال الله تعالى: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى نور» وقال: «المؤمنون بعضهم أولياء بعض»

وعلى هذا الأساس فليس نقولنا ولي بمعنى الإمام سبيل، لأن الإمامة لفظ اصطلاحى خاص لجميع أمور معينة تعرف بالشرع، ويقتضي القيام بأمور مخصوصة، وإن كان في حالة التعدد يستفاد منه غير ذلك، نقولنا فلان مام في العلم، ونفصده أنه متقدم فيه، وإذا فلا وجه لأن تصرف معنى الولي المذكورة في الآية قطعاً في الإمامة والحكم، والدليل على ذلك أن القرآن أطلق على المؤمنين جميعاً أهم أوصاء بعض، هذا بالإضافة إلى أن النظر إلى ما قبل الآية وما بعدها يدل على أن المقصود منها معنى الصبرة والتعظيم في الدين لأنه ثبتها لله ورسوله وللمؤمنين

أما قيمة خبر الذي روي بأن علياً اتصلت أثناء الصلاة وهو راكع فإنه على حال صحته، خبر آحاد عند القاضي ومصرع بإجماع أهل العلم^(٢)، ولا مجال لتحصيل إطلاق المؤمنين بورد في الآية إلا بحديث متواتر، بالإضافة إلى ما نقل من أن علياً لم يكن يملك صيب الزكاة حتى تحب عليه، ويستعرب القاضي وهو على حق في استعربه أن تؤدي زكاة أثناء الصلاة، لأن الزكاة

(١) مدني التفسير لاس تيسيه ٢٢

بالإضافة إلى كونها مصححة اجتماعية فإنها في الإسلام عبادة كالصلاة تماماً، والعبادة يجب أن تخص نية، فكيف تجمع إلى عبادة أخرى وإذن فإن معنى قوله تعالى «ويؤتون الزكاة وهم راكعون» لا يحمل على الركوع الذي هو من أركان الصلاة، لأن قوله «يقيمون الصلاة» اشتمل على الركوع والقيام والسجود وغيرها من الأعمال، فلا بد من حمله على فائدة يصح ثبوتها في الصلاة والزكاة، وليس ذلك إلا الخضوع والخشوع^(١).

ب «وإن نظاروا عنه فإن الله موله وحبر من صالح المؤمنين» فسروا صالح المؤمنين كما ذكرنا بأنه علي، وقالوا هو الإمام نصر القرآن وسخروا عني استدلالهم بهذه الآية من وجهين

أولاً أنه لم يصح أن الفصيح بصالح المؤمنين هنا الإشارة إلى علي، لأن لفظ «صالح» لفظ عموم يقصد به صالحوا المؤمنين عني وجه لاطلاق

ثانياً: أن الآية تصيف الولاية إلى الله وجبريل وصالح المؤمنين، وهو كانت الولاية هنا بمعنى الإمامة لثب هذا المعنى لله تعالى وجبريل أيضاً وهذا لا يتصوره عقلاً

وعلى هذا لا يكون في الآية أكثر من معنى الصبرة والتعظيم والتقدير

٣ - الرد على الاحتجاج بالأحبار

١ - خبر العدير - وهو أكثر الأحبار شهرة في هذا المجال وقد أشرنا إلى تفسير أصحاب النص له فيما سبق، وهو من الأحاديث الموضوععة عند معظم العلماء^(٢) وعلى أحسن الوجوه فهو خبر آحاد.

وإذا كنا قد أثبتنا أن معنى الولي فيما ورد من الآيات والأحاديث لا يعيد الولاية بمعنى الحكم والسيطرة، فإن هذا الحديث في حال صحته لا يعيد أكثر

(١) لمحيط ٥ ١٢٨

(٢) السنة للذكور الساعي

من إثبات لمرة عظيمة علي عبد الله والرسول والصحابة والمسلمين جميعاً ، وهذا مما لا يخالف فيه مسلم وقد رويت كثير من لأخبار في فضائل صحبة الرسول عليه سلام خير علي كأبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم ، مما تمتنع به أبواب المناقب من كتب الحديث ، ولو أردنا توسع في تأويل الأحاديث لحماها كل طائفة على أن النصر لفلان دون فلان . وقد حدث هذا فعلاً لدى بعض الفرق كالبيكرية والكرامية الذين غلبوا بدعوى علي أبي بكر ، فجميع هذه لأحاديث إذن لا تدل على أكثر من الإشارة إلى فصل هؤلاء الرجال الذين كان جهودهم وجهادهم الأثر الكبير في رسوخ الاسلام وثبات دعائمه ونشأته في العالمين .

ب - ومن الأخبار قول رسول علي « أنت ممي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي »^(١) قالوا فلي أثب علي سائر المنازل التي تشد حروب من موسى سوى النبوة ، وعدوا من هذه المنزل « الشركة في الأمر بقوله تعالى « وجعل لي وزيراً من أهلي » والنبوة عنه في التصرف على قومه » اخطئي في قومي » قالوا : فهذا الذي يقوم به الامم ، ولو كان هذا بي بعد الرسول لكان عيباً ، إلا أنه لا نبي بعده

وقد أجاب القاضي بأن موسى وهذا من ثبت كنيهما مرة النبوة لا الإمامة . فالمنزلة في الحديث لا تفيد الإمامة ، وكان كلاهما يتصرف بحكم النبوة هما . وقول موسى « خفي في قومي » هو من قبيل لتأكيد لا أنه يخلفه بعد موته ، والدليل على ذلك أن هارون توفي قبل موسى ، وليس المقصود من منزلة إلا مرة النبوة القصصية وسكون النعمان من الرسول (ص) في استخلاص علي أهله عند حروجه إلى غزوة تبوك ، وشبه حاله بحال هارون حيث استخلفه موسى على أهله المحتصرين وليس فيه ما يتصل بالنسبة والشرعية

الإمامة بالاختيار والفضل . قال الجمهور من أهل السنة ويعتبره والخوارج بأن الأئمة بالاختيار من الأمة ناجته أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها^(٢) وهذا هو رأي قاضي القضاة .

(١) ورواه البخاري في صحيحه بغير تعليق آخر
(٢) البغدادي أصول الدين ٢٧٩

وأدلة لقاضي علي هذا رأي لا يخرج كثيراً عن أدلة سائر مفكري الإسلام ممن قال به ، ولكنها تعتمد على السمع والملاحظة من تاريخ المسلمين وأحوالهم ، لأن ثبوت لإمام بعدهم في الأصل لا يكون إلا بالسمع ويمكن أن يجعل هذه الأدلة مما يلي :

١ - ب الصلوة حين تدعوا في أمر الإمامة لم يكر أحد منهم مبدأ الاختيار ، وإن حصصه البعض بأن يكون من سبب معين هو قریش ، أما دعوى البعض بأن عدداً من الصحابة أنكر قاعدة الاختيار مثل العباس بن عبد المطلب والزيير بن العوام وسلمان الصيرفي والمقداد بن عمرو وعبد بن بسر ، فمما لم تضم به الحجة

٢ - ويدل على ذلك لاجتماع حاصل عن إمامة أبي بكر ما عفا به . إذ اعتبر المسلمون هذا مبدأ قاعدة صحيحة لاختيار الحاكم الأول . وعلى من يري وجود الإنكار من بعض الصحابة أن يشته بطريق صحيح ، وكل ما يتعلق به بالمخالف في هذا الباب لا يخرج عن أخبار الأئمة ولا تربة مرة على لاجتماع العلم والقاطع ببول بأشعث ولا حسان ، وقد ثبت أن المسلمين جميعاً عافاهم الأنصار حطوا سعد بن عباداً لرفضه مبايعة أبي بكر ، وأما ما نقله بعض من الوحشة التي لحقت بعض الصحابة كعبي والعباس فإنه لا يدل على اعتقاد خطأ الصحابة ونقص إجماعهم في تولية أبي بكر ، وإلا لكان يجب أن يكون إنكارهم متناسلاً مع عظم الخطيئة خاصة إذا كانوا يظنون أن هناك نص على شخص عنه ، لأن في الخروج عليه مخالفة لأمر علي أو نبوي لا يصح انسكوت عليه حال

٣ - ثم إن استمرار طريقة الاستشارة والاختيار والبيعة دون عرض مبدأ

(١) ذكر حمزة بن عبد السلام في العنصر على محمد ٢٢٧ ، تحفة الذهب مع سنة من عهده وأهل البيت ، حتى عدم إظهارهم خلاف أهم قدروا غزو الاسلام أحداثاً ، د و أعدوه لانتقص أمر الدولة الإسلامية فسكرو ، والانسكوت لا يدع عن الصبي وحق أن العهد من اجتماع السيفية يطلب أن لا يصح أن يكون سعد وبيعه جميعاً أب بكر ، وأن أهل البيت قد كانه بعضهم مشغولاً بجهاد رسول الله فلم يحضر و اجتماع البيعة إلا أنهم يدعون أن بكر بعد ذلك

النص إطلاقاً في خلافة كل من عمر وعثمان وعبيد بن ربيعة على أن العقد أو البيعة هي الطريق الوحيد لتعيين الحاكم لأول في الدولة الإسلامية .

وقد تعرض رأي القائل بالاختيار لانتقادات كثيرة من الإمامية والزيدية لقائدين بالنص ، وإليك أهم هذه الانتقادات وردود القاصي عليها

١ - قدوا . لا يعقل أن تجمع الأمة على اختيار واحد في وقت واحد ولذلك جرى العمل بأن الاختيار يكون من جماعة مخصوصة ، وما كانت هذه الجماعة تصبح عليها الخطأ والصواب فيجب العود إلى النص .

ويجب القاضي على ذلك بأنه يصح لو أن الشرع ترك الأمر دون تنظيم أحواله ، غير أن من اثبت أنه ذكر صفات المعقود له والعقد وأوجب الرجوع عليهما ، ثم أنه لا يجوز عدول عن أمر فيه مصححة بخلافها . لأنها لا تكفي إلا الظاهر . وأخيراً قد صح هذا الانتقاد فإنه يجب أن يرد في تعيين الإمام لمساعدته وللشهود في القضاء فكان يجب ورود النص على هؤلاء جميعاً ، وبظاهر أن الفقرة الأخيرة من نفاذ القاصي لا يجوز ردها عن أصل الإمامية لأن الإمام عندهم معصوم عن الخطأ

٢ - واحتجوا بدليل وهو فقالوا أنه لو صح أن الإمامة بالاختيار لوجب أن تصح في السوء ، ورد عليهم القاصي عن أن الجمع من السوء والإمامة من حسن جمع بين أمرين من دون علة . لأن الإمامة ليست لظن في الدين كالسوء ، ولأن الإمام ليس له صفة التشريع الديني كالإمام ، ولا يتصل بالألوهية لتلقي نوحى أو الإلهام ، لكن الإمامية كما ذكرنا يعطون للإمامة ما يشبه وظيفة السوء .

٣ - وقالوا لو ترك الأمر لنا دون نص على الإمام فقد يختار من هو كافر منافق ، وقد رد القاصي على ذلك بأننا لم نكف إلا بخيري الظاهر ، أم ناطن فإنه من علم الله .

٤ - وأخيراً فقد ذكروا أن طريقة الاختيار قد تحدث انقسام بين المسلمين فتورج آرائهم فيجب بحث أن يختاروه لرؤسهم ، إلا أنه يمكن رد عليهم أن

المفروض أن يكون قصدنا تعيين الاختيار بخيري ما فيه الصلاح والمصلحة دون مراعاة الاعتبارات المادية والمنفعة ، هذا مما بأن دعاء النص لم يمنع من وجود الفقرة بسبب اختلاف أهل النص عن الإمام المخصوص عليه ، ولذلك وجدنا أن انقسام الشيعة إلى هذه الفئات الكثيرة إنما كان بسبب اختلافها على لشخص الذي نص عليه الإمام السابق ، إذا دعى كل فريق أن صاحبه هو المخصوص عليه وحدهم الفرقاء الآخرين .

العقد والعهد طريقا الاختيار . يتحقق الاختيار في رأي القاصي بطريقتين ، بالاعتقاد له من فئة مخصوصة من المسلمين ، أو بالهبة له من إمام شرعي معترف به . وهكذا يفسر القاصي نظام الوراثة على أحد الوجوه .

العقد إن العقد الذي يوجهه القاصي ليس مجرد البيعة بظاهرة نادية ولا هو مجرد الانحياز والقول بالتمطي^(١) وإنما هو التعبير عن لرضا والانقياد ، ولذلك المعنى وحده يتحقق قصد الاختيار .

ونكن من الذي يقوم بالاعتقاد للإمام ، هل هم المسلمون جميعاً أم هم فئة مخصوصة منهم ، وإذا كانوا فئة مخصوصة فما هو لعدد الذي يصبح فيه العدد ؟ إن معظم مفكري الإسلام ومنهم القاصي يجيبون اختيار الإمام على مرحبتين فيقوم باختياره والعدوله مبدياً فئة معينة هم أهل الحق والعقد من الدين يرضى المسلمون دينهم ورأيهم وحسن اختيارهم ، ويشترط فيهم العلم والفهم وفهم عرص الإمامة ، والصفات التي يجب أن تتوفر في الإمامة ، أي أنه عمره ، كمثل مرتبة الإمام ، لا في النسب ، وفي المرحلة الثانية يتابع المسلمون جميعاً لهذا الذي اختاروه أهل الحق والعقد

أما عدد الذين يجوز أن يتم العقد باختيارهم فم يمكن مفكرو الإسلام خرجوا من أن يكون فصيلاً حتى لقد أجازوا البيعة بعقد واحد مع الإمام ، فقد ذكر الأشعري أن البيعة تعقد بواحد من أهل الاجتهاد والورع^(٢) ، ووافقته العدداً في

(١) الإمامة ٢٠ ، ٩٤ ، لمخط ٤ ، ١٤٣

(٢) مقالات ٢ ، ٤٦٠ ، البغدادي لأصول ١٨٨

عن ذلك ، وقال الشهرستاني (١) « تم البيعة برجل واحد أو اثنين أو أربعة أو جماعة من أهل الخلع والعقد والاجتهاد وصغيرة بالأموال ، ولو عقد واحد ولم يكره أباقون لكفى » ومثل هذا قال الحويطي في الإرشاد (٢)

وشرط القاصي لصحة عقد الإمامة مستثني عدد لا يقل عن خمسة من أهل الخلع والعقد « بعد أخذهم ويظهر أباقون الرضا بما فعله » وستد على رأيه عم جرى في اجتماع السقيفة يوم عقد لأبي بكر ، فقد أكره لعقد خمسة واستشهد بدشوري ندين أو كل ، منهم عمر بن خطاب اختيار الإمام فقد جمعها بين ستة يعقد الخمسة منهم دواحد

هذا هو العدد المطلوب في الأحوال العامة ، أما في حالات الضرورة فيجوز أن يتم عقد الإمامة بواحد فقط . ومثل القاصي لذلك في المعنى بقوله « مات الإمام ولمسلمون أمام عدو ، أو غلب عليهم فتق ، ويخشون إن يقعوا على نصب إمام ولا اجتماع ومشاورة القس العظيمة » (٣) فليس ما يمنع في مثل هذه الحالة من إشهاد أن يتم بها من واحد من أهل الخلع والعقد ، على أن ترعى لأمة هذا الاحتياط ، البيعة العامة

العقد وهو عند القاصي يجري مجرى العقد ، قال به متأبعا بشيخه أبي هاشم وأبي علي ، ومقتضاه ثبوت الإمامة « بعهد إمام إلى غيره » وستد على هذه النظرية بأنه ما دما قد جوزت صحة الإمامة من واحد فهل ينقص اعتبار الإمام وعهده لو حد من رضاه من المسلمين عن هذا ، وسشهد على ذلك عما حصل من عهد أبي بكر رضي الله عنه إلى عمر بن خطاب ، فقد عهد إليه كتابة ، الإمامة ، ورضي بمسلمون ذلك ولم يدكر الإنكار عن أحد منهم

إلا أن علي وأبا هاشم اختلف في شرائط الرضا وعدم الإنكار من الأمة في

هذه الحالة ، فشرطه أبو علي ، ولم يجد أبو هاشم ضرورة هذا الرضا ، وأيده القاصي في ذلك مشيرا في أبو إذا اشترطنا هذا الشرط فقد عدل إلى الطريق الأول وهو العقد مما القائده من « عهد إذن » والواقع أن الأقرب إلى الصواب أن يعتبر حال الإمام هنا بخلاف من يصح له أن يختار ويعقد على أن لا يكتفى بالعقد إلا بالبيعة والرضا من المسلمين .

وحتى تكتمل بنا صورة اختيار الحاكم الأول في الدولة الإسلامية لا بد من أن نعرض لفصيتين يعتبران من توبع هذا البحث وهما

تعدد الامام :

هل يجوز وجود أكثر من إمام في وقت واحد ، ثم هل يجوز أن يكون الزمان من الإمام ، ذهب معظم معكري الإسلام إلى أنه لا يجوز أن يتعدد الإمام في الزمان الواحد . ومهما اختلفت دواعي هذا نقول فلهذا ينظر إلى الإمامة على أنها تؤدي عرضا دينا يتصل بتشكليف لم يجبروا التعدد لأنه يجب أن يكون مصدر الذي يستلهم الشريعة ويكملها ويعطفها وحادا ، أما أن ينصروا إلى الإمامة على أنها مجرد رئاسة للمسلمين فمما راعوا حصص الإجماع مع مع حواز تعدد الأئمة

ومع ذلك فقد أجاز كلا الفريقين وجود إمامين في بعض الأحوال ، فأما الفريق الأول فإنه أجاز وجود إمام صامت وإمام ناطق ، دل لقد جوز وجود ثلاثة أئمة على أن يكون أحدهما ناطقا (١) ، وأما الفريق الثاني فإنه جوز وجود إمامين في حانة بعد المنجا وفصل البحر بين مكائيهما (٢) .

غير أن القاصي لا يحيز نصب أكثر من إمام في زمن واحد ، لأنه لا يجد أية ضرورة به ، فالبيعة أو الحاكم الأول واحد في الدولة الإسلامية كلها يعين

(١) الأشعري ٢ ٤٦٠

(٢) ذكر ذلك البغدادي في الأصول ٢٧٤ ووفقه الحويطي في الإرشاد ٤٢٥

(١) بداية الاقدام ٤٩٦

(٢) لسان المجتهد ٤٧٤

(٣) أمي ٢ ٩

مساعدته ونوابه في مختلف البلاد ، ودينه إجماع المسلمين على ذلك^(١) ويظهر أنه يقصد بالإجماع هنا إجماع الصحابة ، ولا فقد وجد في عصر لقاضي ثلاثة خلفاء : واحد في بغداد ، وآخر في القاهرة ، وثالث في الأندلس

يجوز حل الزمان من الإمام . تشدد حين أعطوا للإمامة وظيفة تقرب من وظيفة النبوة في عدم حوار حلول الزمان من الإمام لأن فيه اعتدالا لأصل من أصول الدين عندهم ، ولضرورة لإمام لبيان الشرع والأحكام ، وعلى هذا القبول الإمامية والرافضة وعموم طوائف الشيعة^(٢) .

أما جمهور المسلمين فقد أجازوا حلول الزمان عن إمام حتى يعقد لواحد منهم ، وحاول القاضي التوسط بين القولين إلا أنه كان أكثر ميلا إلى رأي الجمهور . ولقد عبر عن ذلك بقوله « لا يحل الزمان عن إمام » ، وبما يعني أنه لا يعدم إمام متصرف وإنما ليس يجوز حلول الزمان ممن يصح للإمامة .

وترتبط بهذه الفصبة مشكلة آثارها بعض طوائف الشيعة ، فقد قالوا بعبية الإمام واحتجته على أن يعود ليملاً الأرض عدلاً فهم ينظرون رجعت ، واحتلوا في الإمامة انقلب على أقوال كثيرة ، وأشار بعد دي إلى هذه الاختلافات بقوله « أحارث لروافض عبية الإمام عن جميع ساس ، وأوجدوا نظاره ، ولم يجوزوا نصب إمام في حال اشتددهم من ينتظرونه . وافرقت في ذلك وفاء ، فرقة من يريدون ينتظرون محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي . ويرغمون أنه حي لم يمت ، وفرقة منهم ينتظرون محمد بن القاسم صاحب الطائفة ، وفرقة منهم ينتظرون يحيى بن عمر صاحب الكوفة إمام نظاهرة . والكسبية من الروافض ينتظرون محمد بن الحسين ، وفرقة من الإمامية ينتظرون جعفر بن محمد الصادق ، وأخرى منهم ينتظرون محمد بن سماعة بن جعفر . وأخرى موسى بن جعفر . وأخرى محمد بن علي بن موسى^(٣) »

(١) محمد ٥ ٢ ، وبي ٢٠ ٢٩٢

(٢) بغداد لأشعري ٢ ٤٦٢ . أصل الشيعة ١٤١ : الثاني للمرتضى ٢

(٣) أصول الدين للعلامة ٢٧٧

وقد عرّض القاضي لموضوع عبية الإمام^(١) ، إلا أنه أشد إلى أن هذه العقيدة قد ظهرت متأخرة ، وهو يعني قائل الإمامية بعبية الإمام محمد بن الحسن العسكري ٢٥٦ هـ . وقد أنكر القاضي الفكرة من أساسها ورد عليها ردا شديدا . ولحق أن تتساءل مع أي الحس عن النسب الذي يدعو إلى عبية الإمام ، هل هو خوف ، وهل يحب على الله حراسة مدم الزمان من كل خوف حتى يبقى للناس . إن الإمام إما أن يكون له وضعه أو لا تكون ، فإذا كانت له مهمة يؤدى - وهي عندهم تتصل بأصول الدين . فإن عبته معضلة لأحكام دين والشرعية ، وكيف يصح له أن يعيب مع شدة حاجة الأمة إليه . لإضافة إلى الاستحالة لعقبة بقول مثل هذا العيب الذي ستمثنت أسس ، والذي لا يجوز أن يحصل إلا معجزة نبي ولا شك أن هذه الفكرة تشبه فكرة المهدي المنتظر ، الذي ورد ذكره عند عدد من أصحاب الأديان وسجل

جميع الأمام : أما وقد تم تعيين الحاكم لأول فإن على المسلمين أن يساعده حتى يؤدي العرص من وجوده . ويد مع من ممارسة الإمامة لسبب من لأسباب ، كالأسر أو غيره فإن على المسلمين أن يسعوا لإعادته إلى حاله من التمكن ، فإن عجزوا عن ذلك وعلموا على أمرهم فلم يستطيعوا فك أمره مثلاً . فإن هم أن يضموا مقامه إماماً ، ويحل هذا السبب محل موته أو روعه وجواسه . ولا يصح عودته إلى الإمامة بعد ذلك . والإمام الجديد في مكانه

وبكن ألا يجوز للأمة أن تجمع إمامها . أو للإمام أن يجمع نفسه

أما فيما يتعلق بخلق الإمام نفسه فإنها مشكلة هامة صادقت المسلمين منذ ذكره دونتهم . ونعني بذلك الأحداث التي حصلت أيام خميسة عثمان رضي الله عنه . وإواني حجاج عليها بعض المسلمين معبرين الإمام مستولاً عنها ، وطسوا ، به أن يجمع نفسه أهل كتاب يجوز ، نه ذلك^(٢) لا يجيز للقاضي للإمام أن يجمع نفسه

(١) أممي ٢ ٧٥ ، روضات المفهوم من صحاح و جده في انصافيك ، بعنوان « العيبة » للقاضي علي حيدر

من الإمامة وذلك لأن الاجتماع قد حصل عليه أولا . ولأن ولايته تشبه ولاية
الأنب لا ولاية الوكيل والوصي . ولوقوع أن هناك حادثتين مكررتين في تاريخ
الاسلام تدلان على أنه لم تجر العادة للحطية أن يتحى عن ولايته ، جداها حادثه
عثمان رضي الله عنه الذي رفض أن يخلع نفسه مستشهد بحديث رواه عن لرسول
قال فيه « إن الله قمضت قميصا هذا ردوداء على حنمه فلا تحبسه » ^(١) والثانية أن
أبا بكر عندما انقضت حروب الردة طلب من مسيرين أن يصروه يعقوب علي وقال
لا تقبلك ولا تستقبلك » ^(٢) ، وأما ما عرفت عن شيع الحسن بن علي نفسه
ومبايعته معاوية بن أبي سفيان فإن القاضي يرى أنه لم يخرج عن الإمامة بل خلع نفسه
لأنه كان يفعل الاضطراب والخوف من نعي معاوية وعنده ، وكان عنه ثمانية
كلمة الكفر التي يظهرها للإنسان حين الإلحاد والإكراه ^(٣) ، والواقع أن حادثه
الحسن لا تخفف كثيرا عن حادثه عثمان رضي الله عنه ، بل بعد كان لاضطراب
عنه أشد ، ومع ذلك فقد رفض أن يجمع نفسه . بذلك فرب يرى أن نحي الإمام
عن الحكم يخص لإرادته خيرة ، فقد بحس الحاكم من نفسه أنه لا يستطيع لاستمرار
في الحكم بسب أو غيره . أفكوب من مصلحة ، حذره على النقاء

١٤٧ د جدي ()

(٣) العائني لجلالسي ٢٠٢

$$\frac{1}{2} \gamma_0 \omega^2 \left(\frac{1}{\gamma_0} + \frac{1}{\gamma_1} \right) \left(\frac{1}{\gamma_0} + \frac{1}{\gamma_1} \right) \left(\frac{1}{\gamma_0} + \frac{1}{\gamma_1} \right).$$

051

وهو يحق لنا أن نتساءل ، إذا هدد الأعداء المستحقين للإمامة فأصبح إمامنا
نعم صهر من هو أفضل منه قطعا أو ندين العقل ، فهل يجوز العدول عنه إلى هذا
الأخير ، لا يجوز القاصي هذا العدول لما تعلمه من تصحيحه الإمامة المفصول ،
ولأن العقد والسعة بالإمام كانت مستوفاة بشرطها ، ولو أنا أحرز مثل هذا العمل
لنقطعت مصدع الأمة ونظمت شؤون بلاد .

أن يتصور في معينين معنى لا يتعلق بفعل مرء وقدرته ، كالنسب والعق ودوروث والعق بمعنى العلم الصوري ومعنى آخر يتعلق بقدره لإسناد واختياره ، وهو العمل الذي يرتب عليه الثوب ، فإذا ما تحدثنا عن الأفضل فإننا نقصد ذلك المعنى الذي يكون بفعل لإسناد وقدرته ، لأنه يكسب نتائجها من حرية

قد يوجد في الأمة كثيرون من الذين يصححون بالإمامة ، ونحن نختار الإمام فأنا يجب أن نختار ما ذلك سي يعلم أنه قدر على رعاية مصلح الأمة وصحة شؤونها ، وكثيرا ما يكون مثل هذا الشخص أول فصلا من حيث بعدة والفعل الذي يستحق عليه الثوب ، بل قد يكون في الفصل عدة مؤخره عن المفضلون كأن يكون ضعيف الرأي فليس لثبات ، أو تكون فيه شدة أو قسوة في غير محلها يترتب عليها احتلال الحكم

وقد أجاز القاضي تقدم لفصول من غير قرينش إذ ثبت أن المصلحة مصمومة عن طريق غيره .

ترتيب الأئمة في الفضل . حتمت آراء مفكري الإسلام حول تصحيح إمامة الخلفاء الأربعة . وحيث ترتيبهم في الأفضلية ، فأجمع أهل السنة والمعتزلة وأصحاب الحديث والرندة والخواارج على أن الإمامة بعد ترسيب عنه الصلاة والسلام لأي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم علي (١) . أما عن ترتيبهم في الفصل فإن من أي أهل السنة والأشعة والزيدية ومعظم معتزلة أنه نفس ترتيبهم في الإمامة ، وإذا كان فصل والنظام قد نسب إلى التشيع فلا يمتصها فصلا عن عثمان مع إقرارها بأفضلية أي بكر وعمر عن علي

وروي عن عدد من الصحابة والتابعين أنهم قصدوا عبد كالكربير بن العزم وحيدة بن اليمان وسلمان الفارسي وأي در العفاري والمقداد بن عمرو ومجاهد (٢) وروي هذا عن معظم المعتزلة وعن الزيدية

(١) الفائق للشيخ أبي ٢ ب
٢ ، معني ٢٠ ٨٥

وليس معنى تفصيل عن عدد هؤلاء أنهم لم يصححو إمامة من كان قبله فهي عندهم صحيحة لأنه يجوز إمامه المفصول

ويظهر أن أبا عبد الله المصري شيخ القاضي عبد خدر كان يقول بتفصيل عني عن أي بكر ، أما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا ، وذكر أبو هاشم أنه لو صحت الأحاديث فيها تشير قطعاً إلى فصل علي عن أي بكر ، إلا أن أكثرها أجاز أحد فلم يبق إلا طريق رواية ، إلا أن المشاهدة لا يمكن أن تحيط بتفصيلها (٣)

أما عن القاضي فإنه عقد فصولاً طويلة لإثبات صحة الأئمة الأربعة ، وأما كانت لطريقه يصحح وهو العهد والاختيار ، وكذب شديد في حتمته عن أصحابه فتنة عثمان مبكرة موقف من عادل عن نصرتة أو قال المفضل عن موالاته . كما أنه فصل نفس الشيء في نفسه يعني في موقعه كلها . على أساس أنه الإمام الشرعي فقد حطاً أصحابه وحمل وصوت قتال عني هم . وذكر أن عائشة وطهحة والزبير عدو عن حطتهم بعد أن كشف هم الحق ، إلا أن الزيدية كان أغلب من أيديهم

أما من قائل عليا من أهل صفين وعن رأسهم معاوية فأهم بعدة أخرجوا على لإمام . وأما لتحكيم فقد أكرهه عليه علي ، ولم يقبل رأيه في تعيين العباس في منصب حكمهم . وأخرج شطرنوب في حرمهم عبد لأهم حرجوا على إمام شرعي . وكان من نوجب على لإمام أن يحرمهم لذلك والواقع أن القاضي يجري في آرائه هذه آراء جمهور المسلمين من أهل السنة وغيرهم ، ولذلك لم نجد حاجه في تفصيلها

ويظهر أنه كان على رأس في تفصيل الأئمة الأربعة ، فقد روي عنه أنه توقف في حكمهم عنهم سالك مسند أبي هاشم ، وذكر أنه ما أجاز في تفصيل عني ، والمراجع الزيدية عن وجه مخصوص هي بني تذكر عنه ذلك

(١) معني ٢٠ ١٠٩

(٢) انظر شرح لأصول ٦٤ ، وشرح معج البلاغة ٣ ، والفتاوى الملاحمي ٥ ٢

والحق أنك تشعر من قرءاتك لمصون الصححة في انفي أنه يفصل عينا ، إلا أن تفصيله هذا لم يكن وجود أحبار فاطمة على أفصيه كما يقول شيخه أبو عبدالله ، ولئن كانت الأحبار الواردة في عي أكثر من تلك التي وردت في غيره من الصححة ، إلا أن أكثرها أحبار آحاد . ولذلك فإن ميبه إلى تفصيل علي كان بالمؤارة بين فصائل لصحة من حيث العلم والشجاعة والنسب ، فإمدرات الفصائل والعلم في أمر المؤمنين أكثر وأقوى في رأيه عن غالب الظن ^(١) إلا أن لا نستطيع أن نجرم بأن القاضي قد قطع تفصيل علي على باقي الصححة ، لأن العلم انيقبي لا يحصل إلا بالضرورة أو بالخبر المتواتر ، ولم تتوفر ذلك في هذه المسألة لأن أحبار الآحاد لا تفيد إلا نظر أو عابيه

• • •

وأخيراً فهذه محمل آراء القاضي عند احبار الكلامية رتب من عرصه كيف أنها تستظم حول نظرية قائمه بـ «نظرة التكليف» - التي تفترض وجود مكلف هو الله، ومكلف هو لانس، وفعالاً يساويها التكليف، وصماتات بتحقيق في حرسنها، وتغرت يستهي اليها ولئن كان القاضي قد جاري مشايخ المعتزلة في كثير من أفكارهم ، إلا أنه غير عليهم جمعاً في إدراكه خور العلاقة بين الله والانس وبائه فكره الكلامي على أساسه

وبما لرحو أن يكون قد وقف إلى وصيبح آراء القاضي عموماً وآرائه في التكليف بصورة خاصة، فقد كان هذه الغرض من أهم ما قصده من احتير موضوع هذه البحث

• • •

المراجع

من مؤلفات القاضي عبد الجبار :

- الأمالي نظام الفواعل وتقريب الإدراك للراشد نسخة اليمس ،
والفانكسكس محطوط رقم ١١٧٧
تثبت دلائل النبوة ^(١) مصور معهد محطوطات جامعة انعريه عن مكتبة شهيد علي باستبول .
تزيه لعرآء عن المظاعن - القاهرة ١٩٢٦ . ومحطوط در الكتب ٣٣ تفسير وح ٥٨٦٢
شرح الأصوب الخمسة ^(٢) « تعليق مكنديم » مصور معهد المحطوطات عن أحمد الثالث بوقم ١٨٧٢ ونسخة اليمس ب ٢٧٧٩٩
شرح الأصوب الخمسة • « تعليق الفردري » مصور در الكتب عن اليمس ب ٢٧٨٠٠
فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة محطوط لاسناد مؤاد السيد
مشابه القرآن ^(٣) مصور عن صعاء ، در الكتب ب ٢٧٦٢٠

(١) صدر هذا الكتاب في جزئين ، بعد أن تمت بحقيقه بدون الله

(٢) صدر هذا الكتاب في مجلد واحد كبير ، بعد أن تمت بحقيقه تفصيل الله

(٣) صدر بعنوان بعد أن تمت بحقيقه الدكتور عبد رر ور

المجموع من محيط س. كتيب : جمعه تلميذ القاضي بن منزه وعشق عليه في موضوع الامامة بجعفر بن عبد السلام . مصور دار كتيب عن اليمن بـ ٢٩٣١٤ وهو من جملة مجلدات : والسامعي نقله عليه من ابن عيسى للسلام . ومصورة انيسويه عن يوليئ ١ : هناك ٣٥٧ وتحتوي الجزء الاول فقط

امعي في اصول الدين : مصورة دار الكتيب ومصورة عن اليمن بأرقام بـ ٢٥٥٠١ : ٢٥٨٠٨ : ٢٦٩٨٣ : ٢٧٦٣٠ : ٢٧٦٣١ . وقد بدأت وزارة الثقافة والارشاد بالجمهورية العربية للخطوط لطبع هذا الكتاب ، وحصل منه حتى الآن الاجزء الثانية ، بتعديل والتحرير تحقيق الدكتور أحمد فؤاد لاهاوي . لارادة تحقيق لأب جورج قزويني . حتى يقرأ تحقيق الأستاذ د. ربيع لاياوي ، الطبع ، ومعرفة تحقيق الدكتور إبراهيم مذكور . لتعرف بتحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي . إخراج القرآن بتحقيق الأستاذ أمين الخولي . اشروعات بتحقيق الأستاذ أمين الخولي .

من كتب المحزنة والزبدية :

أحمد بن إبراهيم الحسني : النصائح في السيرة النبوية وسيرة أهل البيت . مخطوط النعمانية ٤٣٤٠ تاريخ

أحمد بن يحيى بن حبيب الصديقي : القصص الحسن والمسلوك الوضوح المنقح في طبقات الزيدية . مصور دار الكتيب بـ ٢٩١٣٧ .

أحمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر برجاناسي : الواسطة في أصول الدين . مصور دار الكتيب بـ ٢٨٧٩٢ .

أحمد بن يحيى بن لؤي : تاريخ دار الكتيب بـ ٢٩٣٧١ .

أحمد بن يحيى بن لؤي : البحر للبحر . مصور دار الكتيب بـ ٢٦٩٨٦ .

أحمد بن يحيى بن لؤي : الامم والامل مصور دار الكتيب بـ ٢٧٧٩٨ .

أحمد بن يحيى بن لؤي : البحر . مخطوط مكتبة الاسكندرية شعوب بـ ١٢٧٧٧ .

إسماعيل بن أحمد لسي : بحث من أدلة التكفير والتفسيق مصور دار الكتيب بـ ٢٨٦٧٩ .

أحمد بن الحسين الفاروقي : كتيبه في فخره المناهية الزيدية . دار الكتيب مخطوط ١٥٦٧ .

أحمد بن الحسين الفاروقي : إمامتنا سيرة سيدنا محمد . دار الكتيب مخطوط ١٥٦٧ .
الحسين بن أحمد بن أحمد : قبول الأخيار ومعرفة لأرجال . مخطوط مصور دار الكتيب بـ ٢٤٠٥١ و بـ ٢٤٧٤٣ .

أبو خنيس البهري محمد بن علي : إمامتنا في أصول الفقه . مصور . معجم المخطوطات عن أحمد الثالث ٧٨٨ . مصور دار الكتيب عن اليمن بـ ٢٧٩٨٥ .

الحسين الأطروشي : التيسار . مخطوط مصور دار الكتيب بـ ٢٨٦٧٨ .

عبد بن أحمد النحلي : النعمان الثالث بهلائه أهل المائتين الثلاث : كلامه القرآن كتيبه ، طبعة والثو . مصور دار الكتيب بـ ٢٨٦٨٤ .

عبد بن أحمد النحلي : عمدة المسترشدين في أصول الدين بـ ٢٨٦٨٥ مصور دار الكتيب وهو شرح عمدة الامم المصنوع بالله عبد الله بن حمزة .

الحياض عبد الرحيم بن محمد بن عثمان : الانتصار والرد على ابن الرواسني للتحفة
طبعة تبرج ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م

درمخشري . اكتشاف . بولاق ١٢٨١ هـ .

مسعد بن محمد الاصبوي : الكامل في أصول الدين . مصور دار الكتب
ب ٢٨٧٤٤

مسائله بن حمزة : لآدم المسعود بالله : النسخ . مصور دار الكتب عن معاء
ب ٢٩٠٤٥ .

القاسم بن إبراهيم الرسي : أصول معتد وللوحيد . مصور دار الكتب ٢٩٠٨٧
وهو من ثلاثة اوراق : جواب مسألة الطيرة ب
٢٩٠٩١ : سياسة النفس ب ٢٩٠٩٢ ، كتاب
سبعة في التوحيد ب ٢٩٠٩٣ ، السبل الصغير في
رد على البلاطة ب ٢٩٠٩٥ ، الرد على المنجزة ب
٢٩٠٩٨ . الرد على الروافض ب ٢٩٠٨٣ . ثب
لامعة ب ٢٩٠٩٣ .

عجولة : أحمد زائدة العراق : تعليق الاسطحة في أصول الدين ب ٢٧٨٠٢

عجولة : تاجه ابن عيسى : الامامة مصور الجامعة العربية في طبعة الاسكندرية
٢٨٤٣ جمع على الاغص لاسعد بن عباد

ابن مشويه : حسن بن محمد : التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض . مصور
دار الكتب عن اليمن ب ٢٧٩٨٤ : ٢٧٨٠٩ .
٢٧٩٧٧ .

الملاحضي : محمود بن محمد : الدلائل في أصول الدين . مصور دار الكتب عن
اليمن ب ٢٩٠٥٢ .

الملاحضي : محمد في أصول الدين . مصور دار الكتب ب ٢٨٦٩٥ : ٢٨٦٧٦ .

محمد بن محمد بن محمد : أبواب الحاشم عن شبه الفقيه . وهو في آخر الجزء
١٠٠ من من الفقه القاضى عنه . بغداد .

المحسن بن كرامة البخشي : الحاكم ابن السعد : الثنايب في التصير وهو من
سيرة اجزاء . مصور دار الكتب ب ٢٧٦١٧ ،
٢٧٦١٩ ، ٢٧٦٢٤ ، ٢٧٦٢٦ ، ٢٧٦٢٩ ،
٢٧٦٢٨

المحسن بن كرامة البخشي : شرح عيون المسائل . مصور دار الكتب ب
٢٧٦٢٣ ، ٢٧٦٢٥

نجي بن الحبيب : لآدم هادي بن سنان : مجموعة مخطوطات مصورة في
أصول الدين ، الوعد والوعيد ، وثبات السوء ، والامامة
برقم ب ٢٩٠٥٤ ، ٢٩٠٥٥ ، ٢٩٠٥٦ . مصورات
دار الكتب عن اليمن .

نجي بن حمزة . لآدم لبحقن الأدلة العقلية وأصول المسائل العقلية . مصور
دار الكتب عن اليمن ب ٢٩٠٥٣ .

نجي بن حسن بن موسى القرشي : منهاج التحقيق وعلمين التفتيح في أصول الدين
مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٨٧٩٣

مراجع حياة القاضي :

أحمد بن يحيى شعبي : طبقات الزيدية ب ٢٩١٢٧ مصور دار الكتب
إبراهيم بن القاسم ايجلي : طبقات زيدية . مصور دار الكتب ب ٢٩٠٩٩ .
ابن الأثير : الكامل في التاريخ .

الاصبوي : طبقات الشافعية . مخطوط دار الكتب . طبع
تاريخ ٢٠٦٣

الاولي : طبقات الشافعية . مخطوط دار الكتب . طبع
تاريخ ١٨٥٩

١٠٠	الشمسي	٢٤٢٣٩	دي «عصا» تاريخ بغداد، دار الكتب
١٩٠٧	لدهبي	١٩٥٥	دي «سبيل» خمسة أعرون، استانبول
١٠٠	رعي بقروبي	١٩٦١	الترجيدي مثالب نوربرين من سعيد وابن عباد - مطبعة دار الفكر بدمشق
٤٣٧٢	أبو الرجال	١٩٣٩-١٣٥٨	النهابي : كتاب اصطلاحات الفنون : كتاب
٤٣٧٢		١٩٣٢	البنطاري : تراجم الرجال المذكورة في شرح الآثار - طبعة مصر
١٣٥٤	الرجيبي	١٩٦١	اس حيدر : ساد المرافعة - طبع بغداد
١٣٥٤	الردائي	١٩٥٩	حسن ورميم حسن : تاريخ الاسلام السياسي مطبعة النهضة المصرية - الطبعة الخامسة
٥٥٤	لمسكي	١٩٦٧	حسنة بن أحمد الماحلي : الجهاد في القوية في مناقب الأئمة الزيدية - مخطوط دار الكتب المصرية تاريخ
١٣٥٨	الشمعاني	١٩٤٩	حاجي خليفة : كشف الظنون، استانبول
١٣٥٩	البسيط	١٩٥٩	المصري «محمد» : محاضرات تاريخ الاسم الاسلامي - الطبعة الخامسة
١٣٥٩	البيروني	١٨٨٨	الخوارزمي : رويات المختار في أصول الحساب والاعداد - طبع حيدر طهر ١٣٠٦
١٣٥٩	ابن شاذان الكتي	١٩٦٧	الله ورمي : طرائف المفسرين - مخطوط دار الكتب - تاريخ
١٣٥٩	أبو شاذان	١٩٦٧	لدهبي : تاريخ الاسلام وطرائف المشاهير والاعلام - مخطوط دار الكتب تاريخ ٤٢ مجلد ١٥ و ١٦
١٣٥٩	الشهري	١٩٦٧	شمسي : سير اعلام سلاء - مخطوط دار الكتب ١٢١٩ ج ١١
١٣٥٩	ابن شهاب	١٩٦٧	شمسي : سير اعلام سلاء - مخطوط دار الكتب ١٢١٩ ج ١١
١٣٥٩	شمسي	١٩٦٧	شمسي : سير اعلام سلاء - مخطوط دار الكتب ١٢١٩ ج ١١

إعجاز القرآن - تحقيق الأستاذ السيد أحمد مختار	البهلولاني
١٩٥٤ .	
شرح المواقف مطبعة السعادة ١٣٢٥ .	البحراني
الإرشاد إلى غوامض الأدلة في أصول الاعتقاد ، القاهرة	البحراني
١٩٥٠ .	
الشمائل القاهرة ١٩٦١ .	البحراني
العقيدة النظامية - مطبعة الانوار ١٣٤٧ - ١٩٤٨ .	البحراني
الجمع في قواعد عقائد أهل السنة ، مخطوط دار الكتب	البحراني
كلام ٩٤٠ .	
الأربعين في أصول الدين ، مطبعة الهند ١٣٥٣ .	الرازي
« أساس التقديس في علم الكلام » القاهرة ١٣٢٨ .	الرازي
« اعتقادات فرق المسلمين » ١٣٥٦ - ١٩٣٨ .	الرازي
« التفسير الكبير » مفاتيح الغيب ١٣٠٨ .	الرازي
« محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » القاهرة ١٣٢٣ .	الرازي
« شرح المواقف » مطبعة السعادة ١٣٢٥ .	السيلكتوني وعبد الحكيم
« أم البراهين » القاهرة ١٣١٠ .	السبوسي
« الملل والنحل » طبع ١٣١٧ .	الشهرستاني
« نهاية الإقدام في علم الكلام » الكوفية ١٩٣٤ .	الشهرستاني
« إجماع العوام عن علم الكلام » المطبعة المنيرية ١٣٥١ .	الغزالي
« الاقتصاد في الاعتقاد » القاهرة ١٣٢٧ .	الغزالي

المستفصل من علم الأصول - بولاق ١٣٢٠ .	الغزالي
المفصل من الضلال - الطبعة السادسة تحقيق الدكتور	الغزالي
عبد الحليم محمود .	
فضائع الباطنية ، طبعة المجلس الأعلى للآداب والفنون	الغزالي
المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، دمشق ١٩٦٣ .	الغزالي
« نهايت الفلاسفة » ذكر المعارف ١٩٦٢ .	الغزالي
« المقصد الاسمي » شرح أسماء الله الحسنى ١٩٦١ .	الغزالي
« مشكل الحقائق » طبع الهند .	ابن فورك
« رسائل متفرقة » جلد ١ باد ١٣٤٤ .	الحارثي
« الجوهرة في التوحيد »	البقائي

عن كتب الماتريدية :

« التفارقي » سعيد الدين : « شرح العقائد التنبيهية » القاهرة ١٣٥٨ - ١٩٣٩ .

شيخ زادة : « نظم القرآن ويجمع القوائد »

الماتريدي « أبو منصور محمد » : « تأويلات أهل السنة » مخطوط قوله دار الكتب

الماتريدي « أبو منصور محمد » : « كتاب التوحيد » مخطوط دار الكتب

٢٦٣٣٨ .

السفي « أبو المعين » : « بحر الكلام » مخطوط تيمورية ١٩٤٢ . وطبعة كريمة

١٩٢٩ ، ١٩١١ .

السفي : « التمهيد في أصول الدين » مخطوط دار الكتب ٧٢

توحيد .

الكنفي
أبو الهمام

: العقائد النافية طبعة ١٣٥٨ هـ .
: كتاب المسامرة . شرح المسامرة . القاهرة ١٣١٧ - ١٩٠٠ .

عن كتب الشيعة الإمامية :

آل كاشغري الطائفة « محمد » : أصول الشيعة صيدا ١٩٣٩ .

أبو بابوية « محمد » : التوحيد . مخطوط دار الكتب . مقالته رقم ٧٩ .

المجستاني « أبو يعقوب » : إثبات النبوات ب ٢٦٩٨٤ مخطوط .

الشريف المرتضى : الثاني طبع حجر طهران .

الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء . طبع حجر .

الطوسي « نصير الدين » : تلخيص الثاني . طبع حجر .

الشيخ المفيد « محمد بن محمد » : العيون والمخاض .

النوختي « أبو محمد الحسن » : فرق الشيعة . استنبول ١٩٣١ .

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه . القاهرة ١٩٤٧ .

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : محاضراته على طلبة الدراسات العليا بجامعة القاهرة للعام الدراسي ١٩٦٣ .

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : تحقيق الجزء الثاني عشر من المغني . النظر والمعارف .

الدكتور أحمد فؤاد الأدهاني : رسالة الكنتفي إلى المعتصم بالله .

كتب متنوعة :

الدكتور البير لافور : فلسفة المعتزلة . دار نشر الثقافة بالاسكندرية .

أحمد أمين

: فجر الإسلام ، صدى الإسلام . طهور الإسلام .
الطبعة الأخيرة .

الادبغالي « أبو نعيم » : دلائل النبوة . حيدر آباد ١٣١٩ - ١٩٥٠ .

الافغانى « جمال الدين » : القضاء والقدر ١٣٤٤ .

الأملي : الأحكام في أصول الأحكام .

أبو زهرة « محمد » : المذاهب الإسلامية . مشروع ألف كتاب

أبسطو : في النساء والأقارب العلوية . تحقيق الدكتور عبد الرحمن

بديري . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦١ . علم الاخلاق

إلى يقوم بالحس . تحقيق لطفي السيد . طبعة دار

الكتاب المكتبة والنساء . طبعة النور القومية .

أفلاطون : الجمهورية ، المحاورات .

إرنست لورنس : أصول الاستعمارية . مصر ١٩٤٧ .

الدكتور بنيس : مذهب الدولة عند المسلمين . تحقيق الدكتور أبو

ريده . مطبعة النهضة المصرية ١٣٦٥ - ١٩٤٦ .

البيهقي « إبراهيم بن محمد » : دلائل النبوة .

البيهقي « أبو بكر أحمد » : الأسس والصفات . الهند ١٣٩٣ .

البغدادي « أبو البركات » : المعبر في الحكمة . الهند حيدر آباد ١٣٥٨ .

البروني : تحقيق ما للهند من مقولة . ليبزيق ١٩٢٥ .

الدكتور بصوي « عبد الرحمن » : ترجمة : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ،

وخاصة مقال الامتاز نيلينو . مكتبة النهضة ١٩٤٦ .

الدكتور البهي « محمد » : الخطاب الالهي من التفكير الاسلامي . مكتبة وهبة ١٩٦٢

أبو تيمية : الرد على المقلقين . بولاي ١٩٤٩ - ١٣٦٨ .
أبو تيمية : موافقة صحيح المقول لمصريح المقلول - القاهرة ١٣٧٠ - ١٩٥٦

أبو تيمية : مقدمة في أصول التفسير - دمشق ١٣٥٥ - ١٩٣٦ .
أبو تيمية : الاكليل في المنشأه والتأويل - مصر ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .
أبو تيمية : منهاج السنة - الطبعة الاولى ، الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة .

أبو تيمية : مير في وجود الخالق والدين القويم - بيروت ١٣٣١ - ١٩١٢ .
الخرجاني : التعريفات - ليزرغ ١٨٤٥ .
الحامي « عبد الرحمن » : الدرة الفاخرة كريمةستان ١٣٢٨ .

جولد تسمهر : العقيدة والشرعية في الاسلام - طبعة ١٩٥٩ .
جولد تسمهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن - الطبعة الثانية .
ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - طبعة ١٣١٧ .

ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام - مطبعة الامام -
ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة - القاهرة ١٣٢٩ .
ابن حنبل : الرد على الجهمية - الهند ١٣٤٤ .

أبو حنبل : الفقه الاكبر - شرح علي القاري - مطبعة دار الكتب علم كلام ٢٧١ .
حنان القانوري وحنبل ابنجر : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت .
ابن خلدون : المقامة تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وفي

تخليل يحيى لامي : قرار البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في
السن ١٩٥٥ .
هويور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الدكتور عبد
الحادي أبو ريدة .

الوازي « أبو بكر » : مسائل فلسفية صححها كوايس - مصر ١٣٢٩ .
أبو رشيد : مناهج الأدلة في عقائد أهل السنة مع مقدمة للدكتور
محمد قاسم - مطبعة الانجليز ١٩٥٥ .

رسلي : تاريخ الفلسفة العربية - ترجمة الدكتور زكي نجيب
محمد - طبعة ١٩٥٤ .
السيوطي « جلال الدين » : صول المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

ماتيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية - مصور جامعة القاهرة
٢٦٠٤٣ .
ابن مينا : النجاة - طبعة الخليلي ١٣٥٧ - ١٩٣٨ ، الاشارات
والتنبيهات طبعة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

الدكتور عثمان أمين : الرواقية ١٩٥٩ .
علي بن علي الحنفي : شرح الطحاوية - طبعة المكتب الاسلامي بدمشق .
علي الغراري : أبو الخليل البلاجي .

عادل العيا وآخرون : الفكر الفلسفي في ثلاثة قرون - بيروت ١٩٦٢ .
فلورن : الحوارج والشيعة - ترجمة الدكتور بدوي ١٩٥٨ .
فلنزر : الفلسفة الاسلامية - ترجمة محمد توفيق حسن -
بيروت ١٩٥٨ .

- Angewalt : Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1946.
 Brachmann : Geschichte der Arabischen Literatur, Supp. 1:343.
 Dupré : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans.

Encyclopedies of Islam 1960

- Galland : Essai sur les musulmans, les rationalistes de l'Islam, Paris 1906.
 Macdonald : Development of muslim theology Jurisprudence and constitutional theory, New-York 1926.
 Watt : Free will and predestination in Early Islam, London, 1948.

خامسي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، القاهرة ١٣٣١ - ١٩١٤ .

ابن قتيبة : تأويل مختلطات الحديث ، مصر ١٣٢٦ - ١٩٠٨ .

ابن قيم الجوزية : شفاة الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . الطائفة .

ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة . مكة ١٣٤٨ .

محمد عبيد : رسالة التوحيد مع مقدمة الدكتور عثمان أمين . دار المنار ١٣٧٢ .

المطلي « أبو الحسين » : الشيع والرد على أهل الأهواء والبدع . استنبول ١٩٣٦ .

المقبلي « صالح بن مهدي » : العلم الشافع في إبطال الحق على الآله والمشايع . ١٣٢٨ .

عبد بن المرتضى البجلي : إقرار الحق على الخلق . القاهرة ١٣١٨ .

مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٣٧٢ - ١٩٥١ .

النشار « علي سامي » : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وشائع البحث في الإسلام .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، والوسيلة ، والخليفة . دار المعارف .

الناضي « أبو محمد عبيد » : مرهم العائل المضلة في وقع الشبهة والرد على المعتزلة . كلكتا ١٩١٠ .